ادريس بلمليح

الرؤية البيانية عند الجاحظ

دار الثقافة

ادريس بلمليح





نشر وتوزيـع

دار الثقافة

32 – 34 شارع فكتور هيكو
الهاتف 75 23 30 / 44 76 30
ص ب 4038 الدار البيضاء المغرب

هذا الكتاب في أصله رسالة تقدم بها صاحبها لنيل دبلوم الدراسات العليا في اللغة العربية وآدابها . وقد نوقشت بكليـة الآداب والعلـوم الانسانية بالرباط من طرف لجنة تتكون من الاساتذة :

الدكتور أمجد الطرابلسي : مقررا .

والدكتور محمد بن شريفة : رئيسا .

والدكتور ماهر مهدى هلال : عضوا .

وتمت هذه المناقشة بتاريخ : 21 — 6 — 1983

الطبعة الاولى 1404 — 1984

الاهداء

الـــى أبـــي . . .

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

أ ـ خلال هذه السنوات الاخيرة من عملى فى الجامعات المغربية ، سعدت بالاشراف على عدد من رسائل دبلوم الدراسات العليا تتصل موضوعاتها بالتراث الجاحظى اتصالا كليا أو جزئيا ، مثل رسالة السيد الشاهد البوشيخى (مصطلحات نقدية وبلاغية فى كتاب البيان والتبين للجاحظ) ، ورسالة السيد أبو زيد أحمد فى (المنحى الاعتزالى فى الدراسات البيانية العربية) ، ورسالة السيد رحيلة عباس فى (البحوث الاعجازية وانعكاساتها فى الدراسات البلاغية والنقدية حتى نهاية القرن الهجرى الرابع) .

وهذا البحث الذى يسرنى أن أقدم له بهذه الاسطر يقع أيضا فى الصميم من عطاء الجاحظ الفكرى ، غير أنه يختلف عن البحوث التى سبق ذكرها من حيث المنهج الذى اختاره صاحبه لبحثه ، فالابحاث التى سبقته تبنت المنهج التاريخى والوصفى المستوحى من الدراسات التراثية نفسها، أما السيد بلمليح ، فانه ، بعد مسح واستقراء شاملين لآثار الجاحظ ، تبين له أن رؤية الجاحظ البيانية ليست شيئا منعزلا بنفسه ، بل هى بنية متماسكة يمكن ادماجها فى بنية أكمل هى بنية الفكر الاعتزالى نفسه، كما أن بنية الفكر الاعتزالى هى بدورها غير مستقلة عن شبكة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية التى عاش الجاحظ وزملاؤه من أصحاب الاعتزال فى كنفها . ومن هنا كان اقتناعه بأن المنهج البنيوى الاجتماعى هو المنهج المناسب لبحثه ، لانه المنهج الذى يمكن أن يؤدى الى توضيح شبكة العلاقات الرابطة بين هذه البنيات الثلاث .

ب ـ والسؤال الذى يطرح نفسه فى هذا المقام هو التالى :

الى أى حد يحسن بنا أن نمضى فى قراءة التراث فى ضوء المناهج

اللسانية والنقدية المعاصرة ؟ وهل من صالح هذا التراث أن نحاول قراءته على هذا النحو ؟ أم يحسن بنا الاقتصار فى قراءته على المناهج التاريخية والوصفية التى ما تزال أشد سيطرة على بحوثنا المتصلة بهـذا التـراث ؟

أقدم بين يدى الجواب عن هذا السؤال بعض المقدمات التى ربمـا كفتنا مؤونة الجواب المباشر :

1 ـ ان مفهوم الجديد والقديم مفهوم نسبى لا يصلح الا للحظـة معينة . وقد أعلن ابن قتيبة هذا المبدأ قبل أحد عشر قرنا حين قال ان الله قد جعل كل قديم حديثا فى عصره . فهذه المناهج اللسانية والنقدية المعاصرة التى قد يتخوف بعضنا أن ينال التراث منها معرة أو منقصة، قد تغدو بعد ربع قرن قديمة أو باليـة ، وقد قدمت مناهـج (تـين) و (سانت بوف) و (برونتـير) التى كانـت تبدو جديدة حينما بدأ طـه حسين مثلا يطبق بعضها فى أوائل هذا القرن . كما تجووزت الى حد مـا المذاهب الفرودية والنفسية التى كانت تبدو فتحا جديدا حين كان يمارسها العقاد والنويهى وخلف الله وسواهم فى الاربعينيات من هذا القرن ، وليس هنالك ما يدعونا الى أن نقول ان المناهج اللسانية والنقدية المعـاصرة ستبقى جديدة أبد الدهر ، فهذا مخالف لطبائع الاشياء . ونحن نشهد بأم أعيننا اليوم تطور هذه المناهج نفسها وكيف أن بعضها أخذ منذ سنوات يتأكل لمصلحة بعضها الآخر .

2 ـ ان أصحاب المناهج اللسانية والنقدية المعاصرة فى الغرب لا يقصرون تطبيق مناهجهم على الانتاج المعاصر بل يطبقونها على تراثهـم أيضا ، ومحاولاتهم فى هذا الباب أشهر من أن يعرف بها هنا .

3 ـ لقد جرت وتجرى فى العالم العربى محاولات كثيرة لتطبيـق المناهج الحديثة على الانتاج المعاصر وعلى الانتاج التراثى . وهى محاولات أعطت فى أحيان كثيرة نتائج ايجابية وجدية .

فى ضوء هذه المقدمات يمكن الاجابة عن السؤال المطـروح بأن دراسة التراث يمكن أن تتم ـ لا شك فى ذلك ـ عبر المناهج التاريخية والوصفية المألوفة ، وأن هذه المناهج فى كثير من الاحيان قد توصلنا الى

نتائج ايجابية ، ولا سيما حين يكون الفرض من الدراسة رسم المسار التاريخى لحركة فكرية أو مدرسة أو ظاهرة أدبية ، ولكن من المفيد حتما أن نحاول قراءة هذا التراث ، فى عديد من قضاياه التى تتجاوب مع اهتمامات العلوم اللسانية ومع المناهج المعاصرة فى الدراسات الادبية والنقدية ، فى ضوء معطيات هذه العلوم والمناهج ، ولو لم يكن فى مثل هذا المنحى من القراءة الا الكشف عن عمق بعض تيارات فكرنا التراثى واستمرار جدتها وتتابع قدرتها على العطاء ٠

ج — ولكن يشترط فيمن يريد اتباع هذه المناهج المعاصرة وقراءة التراث فى ضوئها أن يكون مزودا بما لا بد منه للقيام بهذه المهمة الشاقة التى تتطلب منه أن يكون كامل الاداة : أى أن يكون من جهة متمكنا من ثقافته التراثية ، وأن يكون من جهة ثانية مطلعا بوضوح ودقة واستنارة على معطيات المناهج المعاصرة وقادرا على استعمال مصطلحاتها فى مواضعها ٠

وقد عرفت السيد بلمليح منذ كان طالبا فى سنوات الاجازة ، وعرفت فيه الجد والانضباط فى العمل ومحبته للتراث العربى واعتزازه به ، كما عرفت فى الوقت نفسه تتبعه المناهج المعاصرة فى العلوم اللسانية والدراسات النقدية بدقة وعناية ٠ ولذلك كان لزاما على أن أشجعه على المضى فى البحث الذى وقع عليه اختياره وفق المنهج الذى ارتضاه لبحثه ٠

د — وفى رأيى أنه وفق فى عمله حين استطاع أن يوضح تشكل الرؤية البيانية للجاحظ مدمجة فى اطار البنية الفكرية الاعتزالية ، ومتواصلة مع العلاقات الاقتصادية والاجتماعية فى الفترة الزمنية التى تم فيها تشكل هذه الرؤية ٠

وفى رأيى أنه وفق أيضا حينما استطاع أن يستخلص من أقوال الجاحظ المبعثرة هنا وهناك فى كتبه ورسائله نظاما اشاريا متكاملا أصيلا استطاع أن يقرأه فى ضوء السيميائية الدلالية والتواصلية المعاصرة ٠

نعم ، قد تكون بعض النتائج التى انتهى اليها الباحث موضع أخذ ورد ٠ ولعمرى ، أى جدوى لافكار لا تكون مثارا للاخذ والرد ؟ ان حيوية البحث — أى بحث — هى فى كونه حافزا ومثيرا للتساؤلات ٠

من ذلك أن باحثنا الشاب حرص على أن يربط بين البنية الفكرية الاعتزالية وبين شبكة العلاقات الاقتصادية فى الفترة التى تم فيها انبناء الاعتزال · ان الباحث فى هذا يحاول تطبيق المنهج السوسيولوجى الكولدمانى · وما زلت أتساءل منذ قرات النتائج التى وصل الباحث اليها عن مدى صلابة الارض التى سار عليها والنتائج التى حصل عليها · اذ لست من المؤمنين بأن العوامل الاقتصادية هى كل شىء فى تشكل التيارات الفكرية والمذاهب الادبية · وما زلت أومن بأن عوامل اخرى — ولا سيما العوامل الروحية — قد يكون لها فى ظروف معينة من التأثير ما يفوق العامل الاقتصادى ·

كما اننى أشك فى دقة انطباق بعض المصطلحات الاجتماعية والاقتصادية المعاصرة ، كالطبقية والاقطاعية والبورجوازية وما أشبهها على معطيات الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية فى المجتمعات العربية الاسلامية خلال القرون الثلاثة الاولى من ظهور الاسلام ·

هـ — ولا بد من الاشارة هنا الى ان باحثنا ، وهو يعالج هذه القضايا كان يعى العقبات التى تعترض مغامرته · ولهذا جاء كلامه فى هذه الامور مشوبا بالاحتراس والاحتياط العلميين ، بعيدا عن القطع والجزم والتسرع · وهذا ملمح يحسن التنويه به هنا ، ان كلام الباحث بوجه عام فى بحثه يتصف بالانضباط الفكرى والتقدير الدقيق لطاقة الالفاظ ، والاحتراس الشديد من التسرع فى اصدار الاحكام ، والاحتياط من أن تتجاوز النتائج حدود المقدمات ·

و — ان بعض الملحوظات الجانبية التى ألمعت اليها فى الاسطر السابقة قد يرتد بعضها على شخصيا بوصفى المشرف على هذا البحث · وهى فى نظرى على كل حال ملحوظات ابعد من أن تنال من قيمة البحث بمجموعة · ان هذا البحث عمل يستحق التقدير الحق ويقتضينى أن أتمنى لصاحبه مواصلة الطريق بالمثابرة والجد اللذين عرف بهما ليكون باذن الله من أعلام البحث العلمى فى هذا البلد الطيب العريق ·

أمجد الطرابلسى

تمهيد

مصطلح الرؤية

يستخدم كل منهج علمى لدراسة الفكر والادب مصطلحات يعتبرها وسيلة من وسائل البحث التى تتضافر وتتكامل كى تصل فى النهاية الى نتائج معينة ، والملاحظ أن المصطلح العلمى فقد أهميته فى كثير من الكتابات، لانه مفرغ من دلالته الموضوعية الدقيقة ، ولذلك فانى أرى ضرورة شرح ما أعنيه « بالرؤية » ··· وأود قبل ذلك أن أشير الى أن هذه اللفظة أصبحت شائعة فى الكتابة العربية المعاصرة ــ وخاصة فى مجال النقد الادبى المعروف بطابعه الصحفى ــ دون أن تعكس هذه الكتابات ، عبر ما أنجزته من دراسات يغلب عليها الحماس النقدى والتسرع المنافى للروح العلمية، الادراك الواعى لمعنى هذا المصطلح ·

ان أصل المصطلح غربى ، استعمل لدى كتاب كثيرين فى أوروبا ، ولكن الاستعمال المثمر الذى جعل منه وسيلة من وسائل البحث الموضوعية فى مجال النقد الادبى، يرجع الى جورج لوكتش Georg Lukacs الذى استخدمه استخداما علميا فى العديد من أعماله (1) ، ثم مضى به لوسيان كولدمان Lucien Goldmann الى الحد الابعد فى الاستعمال ·

والمصطلح يعنى فى دلالته عند هذين الناقدين رؤية العالم ، أى تصورا معينا للانسان والطبيعة والوجود ، يستطيع أن يحققه ويعبر عنه فى أعماله مفكر أو أديب أو شاعر أو فليسوف بمفرده ، تبعا لشروط شخصية واجتماعية تعود فى التفسير الاخير الى اعتبار هذا الفرد عبقرية فذة ، عرفها تاريخ أمة من الامم ، واعتبار رؤية العالم وعيا جماعيا عبرت عنه هذه العبقرية فى شكل من الاشكال الفكرية أو الادبية ؟

---

1) انظر : Le Dieu caché p : 24 - Lucien Goldmann

وتاريخ الفكر والادب يجب أن ينصب بالدرجة الاولى على تحديد رؤى العالم وتفسيرها ·

ان كل شاعر أو فيلسوف يحاول ما أمكنه ــ على مستوى الاحساس او الادراك ــ ان يشيع نوعا من التوازن فى العالم الخارجى · انه يجيب عن اسئلة تطرح باستمرار ، متخذا مواقف معينة من القضايا التى تشغل عصره ، معبرا عن ذاك بأساليب وطرق مختلفة لها قيمتها الاجتماعية والتاريخية والانسانية · وكلما اقترب الكاتب بأجوبته ومواقفه من تصور كلى للعالم ، اكتسى فكره أو ادبه صبغة الانتاج الانسانى الخالد · وهما لا يكتسيان هذه الصبغة الا اذا استطاع صاحبها أن يحقق أقصى حد ممكن من التلاحم بين أجزاء التصور الكلى الذى يجانس العصر ، أو يمتد أحيانا الى تجاوزه بالتعبير ــ بواسطة الرؤية طبعا ــ عن قضايا انسانية تتسم بالشمول ، وتتخذ طابع الحقائق القريبة من أن تكون مطلقة ·

يقول : « لوسيان كولدمان » : « أن الفلاسفة والكتاب يدركون أو يحسون هذه الرؤية حتى نتائجها الاخيرة ، ويعبرون عنها بواسطة اللغة ، على صعيد الادراك أو الاحساس » (2) ·

ومعنى هذا أن تاريخ الفكر والادب بحث علمى دقيق عن رؤية ما · فكيف يمكننا ان نكشف عن تصورات كلية للعالم لدى مفكر أو شاعر ؟

ان كل أثر أدبى أو فكرى يسعى حتما الى تحقيق وحدة معينة بين القضايا التى تشغل صاحبه بايحاء من مجتمعه · هذه القضايا التى يعيها أو لا يعيها ، لكنه يعبر عنها فى شكل ما من اشكال الكتابة · لذلك فان دراسة أى انتاج شعرى أو فلسفى يجب ان تبحث عن القضايا وعن التلاحم بينها ، أى عما يشغل الكاتب وما يريده بالضبط ، فيعبر عنه على مستوى الاحساس أو الادراك ·

لهذا فان رؤية العالم بنية · انها كل متناسق منظم ، يتكون من

---

2) أبحاث جدلية ــ Recherches Dialectiques
ص : 47 · لوسيان كولدمان ·

عناصر مستقلة ومتكاملة فى آن واحد · مستقلة باعتبارها أجزاء ذات وظائف مختلفة داخل البنية ، ومتكاملة باعتبار الوحدة التى تنتظم العناصر داخلها· يجب اولا ان نبحث فى الاعمال الادبية عن عناصر الرؤية المستقلة بعضها عن بعض استقلالا ذاتيا ، ثم أن نكشف ثانيا عن تكاملها ، أى جماعها الذى لا تستطيع بدونه أن تكتسب قيمة ما بالنسبة للرؤية ·

وهنا اراني مضطرا لشرح معنى البنية · الحق أنها مصطلح يصح ان نقول عنه ما قيل عن الرؤية ، لذلك فتحديد المقصود منه يكاد يكون حتميا ·

انها تشغل علماء اللغة بنفس القدر الذى تشغل به علماء الاجتماع· لكن الاتفاق حول مفهومها يكاد يكون مطلقا بينهما · يقول إميل بنفنست Emile Benveniste : « هذا ما نعنيه مبدئيا بكلمة بنية : أنماط خاصة من علاقات تربط بين وحدات من مستوى معين · كل وحدة من نظام ما تعرف اذن بجماع العلاقات الذى تدعمه مع الوحدات الاخرى ، والتقابلات التى تندرج تحتها، انها كيان مترابط ومتقابل كما قال سوسور Saussure » (3)

ونفس هذا العريف تقريبا نجده فى قول كلود لفى ستروس Claude Lévi-Strauss : « تتسم البنية بطابع المنظومة ، فهى تتألف من عناصر يستتبع تغير أحدها تغير العناصر الاخرى كلها » (4) ·

والآثار الفكرية أو الادبية القيمة تتخذ مضامينها الاساسية طابع البنية ، لانها تتضمن رؤية للعالم متلاحمة الاجزاء ومستقلة العناصر فى نفس الوقت · يقول كولدمان : « ان الآثار القيمة فى المجالات التى حددناها تتميز — فى الواقع — بوجود تلاحم داخلى ، بمجموع علاقات ضرورية بين مختلف العناصر التى كونتها ، وبالنسبة للمهمة منها بين المضمون والشكل، الى حد أنه ليس من المستحيل فقط أن ندرس بطريقة صحيحة بعض عناصر الاثر بمعزل عن المجموع الذى تنتمى اليه ، والذى يحدد وحده طبيعتها ودلالتها الموضوعية ، بل أن امكان اعتبار ضرورة كل عنصر بالنسبة للبنية

---

3) Problèmes de linguistique générale I.P : 21 - E. Benveniste

4) الانثروبولوجيا البنيوية ص 328 ترجمة د· مصطفى صلاح ·

الدالة الكلية يشكل المرشد الاكثر يقينا لدى الباحث » (5) ٠

فعلى الباحث ان يحدد أجزاء الرؤية وجماعها ، عناصرها المستقلة وكليتها المتلاحمة ٠ ان الرؤية أو البنية التى نبحث عنها فى الآثار القيمة تشكل وسيلة عمل ، ان لم تكن يقينية النتائج فانها تضمن على الاقل الوصول الى نتائج يطمئن اليها الباحث ٠ ثم انها تجعلنا نفرق بين ما يعتبر اساسيا فى كتابات الاديب او الشاعر وبين ما يعد ثانويا ، وذلك بالقياس الى مدى صلاحية قصيدة ما او مقولة معينة ، بادماجها أو عدمه داخل الرؤية ، أى أن الاساسى يوظف لتكامل عناصر البنية ، فى حين ان ما لا يخدم البحث عن الرؤية لا يمكن ادخاله أو دمجه فيها ٠

ويتحدث عن هذا كولدمان قائلا : « انه لا يمكن أن يحقق الفصل بين الجوهرى والعرضى الا بدمج العناصر داخل المجموع ، أى الاجزاء داخل الكـــل » (6) ٠

لذلك ، فاننا لا نستطيع ادراك قيمة اثر من آثار الكاتب ، أو أهمية مجموعة قصائد من ديوان الشاعر ، بالنسبة الى بقية الابداعات ، الا بعملية الادماج داخل المجموع المتلاحم للانتاج (7) ٠

ورؤية العالم هاته تجعلنا ندرك عبقرية شاعر او مفكر بالنسبة لغيره من أبناء عصره ٠ بل اكثر من ذلك أحيانا ــ وكثيرا ما يحدث هذا ــ انها تجعلنا نوازن بينه وبين غيره من رجالات الفكر الانسانى المبدعين ، لان كل فرد استطاع أن يدرك رؤية للكون بجميع مظاهره ــ كيفما كان نوع هذه الرؤية ــ ثم أن يعبر عنها بالشكل الذى يجانسها ويخدمها ، اكتسب اثره قيمة خاصة ومتميزة ٠ ومعنى هذا ان الذين يستطيعون تصور العالم تصورا كليا متلاحم الاجزاء ، هم أفراد قلائل يتميزون عن غيرهم بخصائص معينة اصطلحنا على اطلاق لفظة « عبقرية » على كل من توفرت فيه (8) ٠

وبفعالية هذه الرؤية ، أى اجابتها عن الاسئلة المطروحة على أبناء

---

5) Recherches dialectiques - P : 107
6) Le Dieu caché p : 21
7) المصدر نفسه ــ ص : 21 ــ 22 ٠
8) Recherches dialectiques p : 50

المجتمع أو العصر الواحد ، واعطائها حلولا مقنعة للقضايا الاساسيــة بالنسبة للوجود الانسانى والطبيعى ، نستطيع الحكم على عبقرية من العبقريات . فعبقرية الافراد اذن نابعة اصلا من مدى احساس هؤلاء الافراد او ادراكهم لرؤية ما للعالم ، وتعبيرهم عن تصور كلى للكون ، باستطاعته أن يستوعب احساس أو ادراك مجموعة بشرية أو فئة اجتماعية بقضايا الانســـان والطبيعـــة (9) .

رؤية العالم بنية ... ولكن الكشف عن هذه البنية لا يفيد الا فى مجال واحد من البحث ، هو مجال فهم الاثر الفلسفى او الادبى . فى حين أن مهمة الباحث فى الحقل الفكرى لامة من الامم لا تقف عند هذه الحـــدود ، اذ لا معنى لدراسة تحدد رؤية العالم — استقلال اجزائها وتلاحمها — وتقف عند هذا التحديد . بل يجب الى جانب ذلك أن يردف الباحث فهم الرؤية بتفسير لها . فكيف نستطيع أن نفسر البنية ؟

انها بنية دالة ، وهذا شرط أساسى من شروطها لدى كل باحث يهتم بالتأريخ للحياة العقلية أو الفنية التى لا تنفصل فى نظره عن الحياة الاجتماعية للامة . انها شىء كامن متحرك داخل المجتمع .

ومعنى هذا انها فردية فى مستوى ادراكها والتعبير عنها ، ولكنهـــا ليست حقيقة مثالية او ما ورائية ، بل انها بنية دالة تعكس العلاقـــات الاقتصادية والسياسية لمجتمع ما . فرؤية العالم ، بجميع عناصرها المستقلة المترابطة ، اجابة عن مختلف القضايا الجوهرية التى تطرحها العلاقـــات الانسانية ، والعلاقة بين الانسان والطبيعة . لذلك فان هذه البنية يجب أن تدمج فى اطار آخر ، هو بنية العلاقات الاجتماعية الخاصة بعصر من العصور فى تاريخ امة معينة .

علينا اذن أن نطرح سؤالا لا مهرب منه بعد الكشف عن الرؤية : عن اى فئة اجتماعية صدرت هذه الرؤية ؟ لان الفرد ليس ذاتا مستقلة منفصلة عن العالم المحيط بها ، بل انه ذات اجتماعية متفاعلة . فالفنان او المفكر لا يمكنه أن يعبر عن قضايا ذاتية مجردة — وان تخيل ذلك أو اعتقده —

---

(9) المصدر نفسه ص : 60 .

دون أن يكون لنوع العلاقات الاجتماعية التى تسود عصره أكبر تأثير على وجدانه أو ادراكه · انه فرد متعايش ، ولهذا فان للمجتمع تأثيرا قويا فى وجهات نظره · ويصح أن نقول : ان رؤية العالم ذات طابعين :

أ ــ طابع فردى : وهو ادراك الرؤية والتعبير عنها ·

ب ــ طابع اجتماعى : وهو انها ليست رؤية شخصية يعتقدها الاديب أو الفيلسوف ويعبر عنها ، دون أن تكون فى نفس الوقت جملة مواقف يدركها أو يحسها أفراد ينتمون الى نفس الفئة الاجتماعية التى ينتمى اليها المفكر أو ينتسب اليها عن طريق التعبير عن هذه الرؤية ·

علينا اذن ان أردنا التفسير أن ندمج البنية الاساسية داخل بنية أشمل ، هى بنية العلاقات الاجتماعية ·

الجاحظ صاحب رؤية بيانية للعالم · نحدد أولا عناصر هذه الرؤية ونوضح تلاحمها · وهنا نقف عند مرحلة فهم فكر الجاحظ وآثاره · وندمج هذه البنية فى فلسفة المعتزلة ، لنفسر رؤية الجاحظ ونفهم فلسفة الفرقة الكلامية التى ينتمى اليها هذا المفكر · لكن الامر لا يقف عند هذا الحد طبعا ، بل علينا أن نفسر آراء المعتزلة الكلامية · وهذا لا يتأتى الا بدمج فلسفة هذه الفرقة فى بنية أكثر اتساعا ، هى الفئة الاجتماعية التى آمنت بهذا الاتجاه الفكرى ، وعلاقة هذه الفئة بفئات اجتماعية أخرى ، عاصرتها فعارضت اتجاهها أو لم تؤمن به ، معبرة بذلك ــ بواسطة أفرادها ــ عن رؤى مختلفة ·

2 ــ دراسات عن الجاحظ وجهده البلاغى : (عرض نقدى)

الا ان قراءة الجاحظ قد تبدو لاول وهلة مسألة مبتذلة ومكرورة ، غير متسمة بأى اضافة أو تنوير جديدين ، يساعدان على فهم فكر هذا الرجل الذى قيل عنه الكثير ، ودرس تراثه فى رأي بعضهم بما فيه الكفاية ·

صحيح أن الجاحظ حظي باهتمام عدد كبير من الباحثين ، وصحيح أيضا أن امكانات الاضافة الجديدة فى هذا المجال ضيقة وعسيرة · ولكننا عند استعراضنا للدراسات التى أنجزت ضمن هذا الحيز نلاحظ اهمالا

نسبيا لقضايا جوهرية تتعلق بالاهتمام الفكرى متعدد الابعاد الذى عرف به الجاحظ ، ثم اهمالا يكاد يكون مطلقا للربط بين فكره البيانى وفلسفة الاعتزال التى آمن بها وانعكست فى مجمل آثاره ·

ويمكننا أن نقسم — تقسيما تقريبيا — الابحاث التى أنجزت عن الجاحظ الى نوعين :

1 — دراسات اهتم فيها أصحابها بحياة الجاحظ وثقافته وعصره وتراثه ، ودرسوا التراث فى ضوء الحياة الشخصية وثقافة العصر ، فتوطلوا الى نتائج قيمة وجادة ، يستوعب القارىء بالاطلاع عليها مرحلة تاريخية تميزت — كما يعكس ذلك فكر الجاحظ وابداعه الفنى — بتفتح العقل العربى المتعطش للمعرفة ، وبالعطاء العلمى الذى جاوز حدوده الاجتماعية الضيقة ليشرف على الابعاد الانسانية والتاريخية ، فيفيد فى تطور المجال الثقافى بصفة عامة ·

ومن بين هذه الدراسات على سبيل المثال لا الحصر كتاب شارل بيلا الذى صدر فى باريس سنة 1953 بعنوان : الوسط البصرى وتكوين الجاحظ — Le milieu Basrien et la formation de Gahiz ، وهو دراسة تنطوى على جهد كبير فى اطار فهم الجاحظ ضمن الوسط الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والفكرى الذى عايشه · وقد اهتم فيه الباحث أساسا بوصف البصرة تاريخيا وجغرافيا ، وبتوضيح معالم مجتمعها وعقائد أفراده وطبقاته، لينجز مشروعه الرئيسي المتمثل فى كتابه ، وهو دراسة تراث الجاظ ضمن شروط البيئة والمجتمع اللذين ظهر فيهما ·

وقد لخص شارل بيلا ذلك قائلا : « ان عملنا هذا بمثابة توطئة لدراسة الجاحظ ، وهو وان كان بحكم الامور محاولة لدراسة البصرة فى القرنين الاولين فهو يتضمن معلومات يحسن بنا الا نهملها » (10) ·

ومن هذا النوع أيضا دراسة د · طه الحاجرى لحياة الجاحظ وآثاره (11) · وهى دراسة تصدت بدقة فائقة للمراحل الاساسية فى حياة

---

10) الكتاب المذكور ص 262 ترجمة د· ابراهيم الكيلانى ·
11) صدر كتاب د· طه الحاجرى بالقاهرة سنة 1963 تحت عنوان : الجاحظ حياته وآثاره ·

الجاحظ ، وللاطوار التى خضعت لها ، فكشفت عن تربيته وتكوينه الثقافى واساتذته ، ثم ربطت بين هذه الاطوار وبين آثاره باحكام دقيق ، دون أن ان ينسى صاحبها بأن الجاحظ فرد ضمن مجموعة بشرية ، يجب أن يفهم فكره وتراثه فى اطار تطورها العام وحياتها متعددة الابعاد . وهو ما قـاد د . طه الحاجرى فى بداية كتابه الى الحديث عن البصرة باعتبارها منطقة خضعت لمراحل تاريخية مختلفة ومتنوعة ، قبل الحديث عن المجتمع الاسلامى داخل هذه المدينة ، وجملة التأثيرات التى خضع لها الجاحظ فى تكوينـه وانتـاجـه .

ولعل اهم ما حققته هذه الدراسة من نتائج يكمن فى انواع الربط بين كتب الجاحظ ورسائله وبين حياته وتكوينه العلمى ، اذ لا شك أن تنوع تراث أبى عثمان ، وكذا اختلاف الباحثين وشكهم فى جزء غير هين من الكتب التى نسبت له أو التى تعد من عمله ، من الامور الشائكة التى تطرح على الباحث عدداً من الاسئلة ، لا بد من الاجابة عنها والتصدى بالتالى لربط حياته وتكوينه الثقافى بتراثه .

والحقيقة أن الدراسات التى انجزت فى اطار حياة الجاحظ وتراثه كثيرة ومتنوعة ، اكتفينا بعرض نموذجين منها لانها لا تتصل بموضـوع هذا البحث مباشرة ، كما أن المقام لا يتسع للقيام بعملية وصف شاملـة ودقيقـة لهـا .

2 ـ دراسات اهتمت بجاب خاص من فكر الجاحظ وادبه ، ولعل الدافع الاساسى الى انصباب اهتمام أصحابها على جانب واحد من تراث أبى عثمان هو ملاحظة التنوع الشائك الذى تصدت له الدراسات السابقة الذكر ، ومن هنا حدد هؤلاء مجال بحثهم وضيقوا دائرة درسهم ، ايثـارا للعمق من جهة ، وللتنكب عن التشابك الذى يلاحظه كل دارس للجاحظ من جهة ثانية . ومن جملة هذه الدراسات :

أ ـ النزعة الكلامية فى اسلوب الجاحظ ، للاب فيكتور شلحت اليسوعى ، وهي رسالة تقدم بها المؤلف لنيل درجة الماجستير سنة 1961 . وقد مهد صاحبها لدراسة أسلوب الجاحظ بالحديث عن نشأة علم الكلام وتأثيره فى الثقافة العربية ، ثم وصف أسلوب الجاحظ حسب مقوماته التعبيرية التى

تسمها الى : الفاظ ، وعبارة ، وصنعة لفظية ، وحسب طريقة التفكير عنده، المتمثلة فى المعانى وأساليب استخراجها ، والتأليف بين المعانى وطريقة عرضها ، وكذا فيما أسماه الباحث صنعة معنوية · ثم درس بعد ذلك اتجاهات النزعة الكلامية وانعكاسها على كتابة الجاحظ ·

وتتجلى القيمة الاساسية لهذا الكتاب فى أن صاحبه حاول الربط بين فن الكتابة عند الجاحظ وطريقته فى التفكير · ولكن هذا الامر لا يخلو من مخاطر وعقبات ، اذ من الصعب جدا أن ندرس صناعة الكتابة فى ضوء اتجاه فكرى معين ، ونحن نقصد بذلك الربط الآلى والبسيط بين مظاهر خاصة ومحددة لفن قولى أو مكتوب وبين منحى فكرى معين ، بل الاولى أن نحاول العثور على جهاز للكتابة (اذا صح هذا التعبير) ، يتكون من وحدات مستقلة ، ومن تكامل وتلاحم بين هذه الوحدات ، لنقابله بجهاز نظرى يحدد فكر صاحب الاسلوب المدروس ·

ب — المناحى الفلسفية عند الجاحظ للدكتور على بولحم ، وهى دراسة جديدة فى موضوعها ، اذ لم يسبق أن اهتم المعاصرون بالجاحظ فيلسوفا · وقد قسم الدارس فلسفة الجاحظ الى مناح خمسة هى : المنحى الطبيعى ، والمنحى الكلامى ، والمنحى الجمالى ، والمنحى اللغوى ، والمنحى الخلقى والاجتماعى ، درسها منفصلة ، ثم تحدث بعد ذلك عن منهج الجاحظ الفكرى والتعبيرى ، رابطا بين المناحى الفلسفية والمنهج ·

واذا كانت هذه الدراسة متميزة بقيمة ريادية خاصة لمجال يكاد يكون مجهولا بالنسبة للباحثين ، وهو فلسفة الجاحظ ، فانها تحمل فى طياتها ما يمكن أن تسفر عنه كل مبادرة — وان كانت جادة — من زلل غير مقصود، واختلاف منهجى طبيعى مع المهتمين بنفس الموضوع ·

فمن ذلك أن صاحبها تناول الجاحظ المتفلسف منفصلا عن اتجاهه الفكرى العام الذى هو فلسفة المعتزلة · ومنه أيضا انه درس (المناحى الفلسفية) عنده دون أن يربط بينها ، على أساس أنها وحدات مستقلة لنسق فكرى جاحظى ومعتزلى ، بحكم العلاقات المتبادلة بينها ، لا بحكم المنهج الذى يعكسه حديث أبى عثمان عنها على مستوى الفكر والتعبير ·

ج — ومن هذه الدراسات التى اهتمت بجانب معين من جوانب

فكر الجاحظ وادبه ابحاث ومؤلفات تتصل بموضوع هذا العمل بشكل مباشر ، واعنى بها الدراسات التى انجزت فى اطار البلاغة عند الجاحظ . ويمكن أن تقسم الى نوعين :

1 ـ مؤلفات فى البلاغة والنقد العربيين ، درست جهد أبى عثمان فى هذا المجال ، باعتباره معلما أساسيا من معالم تقويم الاثر الفنى فى ضوء الذوق من جهة ، وفى ضوء التأمل العقلى الكاشف عن القوانين التى تنعكس فى كل قول جيد من جهة ثانية .

ومن اقدم هذه الدراسات وأدقها بحثا فى موضوعى النقد والبلاغة عند العرب ، مع وقفة رصينة ومستوعبة عند آثار الجاحظ التى تضمنت هذا الموضوع ، كتاب الدكتور امجد الطرابلسى الذى يرجع تاريخ تأليفه الى سنة 1945 (12) ، والذى تناول فيه جهد أبى عثمان النقدى والبلاغى بشكل دقيق ومفصل ـ من خلال اهم وأبرز مؤلفاته ـ اسفر عن نتيجة علمية هامة لخصها أستاذنا قائلا :

« خص الجاحظ فى آخر حياته الادب العربى بأثره الثانى فى الادب : البيان والتبيين . وهو اختيارات أدبية صرف ، ارادت أن تسلك مسلكا بلاغيا . وقد كانت كذلك بالفعل ، الا انها جد فتية وغير منضبطة . فباستثناء بعض التأمل النقدى غير القادر على تأسيس نظام متلاحم ، يتلخص الاثر فى اختيار نصوص نثرية وشعرية مقترحة كنماذج » .

ومن النوع نفسه كتاب الدكتور سيد وفل : البلاغة العربية فى دور نشأتها ، وهو بحث يؤرخ لظهور البلاغة العربية ونشأتها كما يدل على ذلك عنوانـــه .

وقد عقد صاحبه فصلا مطولا خص به الجاحظ ، فتصدى بالتحليل لمعانى البلاغة والبيان ، ثم درس بعض مظاهر القول الفنى التى استطاع أبو عثمان أن يتبينها ويعبر عن آرائه حولها ، كالتشبيه والمجاز والاستعارة والايجاز والاقتباس والمذهب الكلامى ، كى يخلص الى نتيجة محددة تعتبر

La critique Poétique des Arabes jusqu'au 5èm cjècle de l'Hégire. (12

ان الجاحظ ابرز واهم عالم بذل جهدا كبيرا فى سبيل تأسيس علم البلاغة عنــد العــرب ·

كذلك يعتبر الدكتور بدوى طبانة من أبرز من اهتموا بهذا الموضوع، وخاصة فى كتابه : البيان العربى ، الذى عنى فيه بالتأريخ للفكر البلاغى، عن طريق ابراز معالم تطوره الكبرى ، عبر وصف دقيق لاهم المؤلفات والنصوص التى ظهرت فى هذا المجال ، بدءا بكتاب ابى عبيدة : مجاز القرآن ، وانتهاء بكتاب : فن القول للاستاذ امين الخولى · فكان لا بد له من أن يقف عند الجاحظ ليشرح معنى البيان عنده ويدرس انعكاس هذا المعى فى تراثه ، لينتهى الى القول بأن الفنون البلاغية التى استخلصها من دراسته للجاحظ أو الى فاتته الاشارة الى بعضها « لا تختص بالبيان وحده كما حدد مباحثه البلاغيون فيما بعد ، وانما فيها من مباحث علومها الثلاثة (البيان والمعانى والبديع) ، وهكذا كان اسم (البيان) شامــلا لفنونها المختلفة ، لتعلقها جميعا بالبيان ، الذى هو المنطق الفصيــح ، المعرب عما فى الضمير » (13) · والحقيقة ان فكرة التأريخ للبلاغة العربية قد استوفت أكثر ما يمكن من شروط الوضوح والتمثل من طرف القارىء العربى ، اذ تعددت دراستها وتنوعت بما فيه الكفاية ، وهو ما يجعلنا نقف عند هذا الحد من التمثيل لها بهذه الدراسات الثلاث المشار اليها ، مقرين فى الوقت نفسه بأن جهودا اخرى — حميدة وعالمة — قد بذلت ضمن هذا الحيز ، نؤكد على اثنين منها ، هما دراسة د · شوقى ضيف للفكرة ذاتها ، والتى صدرت فيما يبدو من مقدمتها سنة 1965 بعنوان : البلاغة تطور وتاريخ · ثم دراسة د · عبد العزيز عتيق التى صدرت سنة 1970 بعنوان : فى تاريخ البلاغة العربية ·

الا أنه لا بد من الاشارة — فيما يخص الدراسات البلاغية التى تتصل بالجاحظ من طريق غير مباشر — الى الابحاث التى أنجزت ضمــن حيز آخر ليس هو الحيز التاريخى ، والذى يتمثل فى اهتمام بعض الباحثين بأبى عثمان ضمن منحى بلاغى مثله ، أو مشكل نقدى أدلى فيه بدلوه ، ومن هذه الدراسات رسالة الاستاذ احماد أبو زيد التى تقدم بها لنيل دبلوم

---

13) الكتاب المذكور ص : 78 ·

الدراسات العليا سنة 1981 بكلية الأداب بالرباط ، وهى بعنوان : المنحى الاعتزالى فى الدراسات البيانية . وقد أهتم فيها الباحث بالجاحظ اهتماما متميزا ، على أساس أنه من أبرز أئمة هذا الاتجاه فى الدرس البلاغى عند العرب ، فدرس تأثر الجاحظ بالمعتزلة ، وتمثيله الواضح لانعكاس التأمل العقلى فى تدبر الخطاب القرآنى والقول الفنى .

ثم من هذا النوع أيضا دراسة الاستاذ عباس ارحيلة لفكرة الاعجاز واثرها فى النقد والبلاغة العربيين ، وهى أيضا رسالة للحصول على دبلوم الدراسات العليا ، تقدم بها المرشح سنة 1982 ، وعنوانها : البحوث الاعجازية وأثرها فى النقد والبلاغة الى القرن الرابع الهجرى . وهى بحث دقيق وقيم أهتم فيه صاحبه — فيما يخص ارتباط دراسته بموضوع هذه الرسالة — بابراز راى الجاحظ فى اعجاز القرآن ، وأنه بتاليفه ونظمه، ثم عمل على توضيح القضايا البلاغية التى توقف عندها أبو عثمان لدعم رأيه ، كالتشبيه والمجاز والاستعارة ، وغير ذلك مما له ارتباط بالكشف عن قوانين الخطاب الرفيع والمعجز .

ب — دراسات اهتم فيها أصحابها بالجهد البلاغى عند الجاحظ وجعلوا منه ومن النقد الادبى عنده حجر الزاوية فى أعمالهم ، فعنوا بهذا الجانب من فكر أبى عثمان محددين مجال اهتمامهم ضمنه ، وهو ما وفر لدراساتهم عمقا فى التناول ، ودقة فى التحليل ، قلما يتوفران لمن أراد دراسة تراث الجاحظ .

ومن هذا النوع كتاب الدكتور ميشال عاصى : مفاهيم الجمالية والنقد فى أدب الجاحظ . وهو بحث يتميز بدرسه المركز لحد الالفاظ المتعلقة بحيز النقد والبلاغة عند أبى عثمان ، اذ اهتم بتعريفات البلاغة والبيان والفصاحة ، وباستعمال الجاحظ المختلف والمتنوع لها ، ثم درس آفات النطق التى تحول دون اقامة الخطاب اليومى والفنى على وجههما الفصيحين او البليغين . وابرز تصور ابى عثمان للادب والشعر من خلال تعريفه لهما، ومن خلال اهتمامه المتنوع بمجاليهما . ثم درس الصناعة الشعرية مميزا بين ثلاثة مستويات منها هى : الصناعة الاسلوبية والبيانية والعروضية . كما عقد فصلا خاصا لمشكل اللفظ والمعنى ، فأبرز تصور الجاحظ العام لهذا المشكل النقدى وآراءه المتفرقة حوله .

وقد سارد · ميشال عاصى على هدى منهج يتميز بارتباطه القوى بتراث الجاحظ ، اذ وقف عند كل مفهوم من مفاهيم المصطلحات او الالفاظ الدالة فى اطار البلاغة والنقد ، ليبلوره فى ذهن القارىء ، وأداته فى ذلك نصوص الجاحظ التى تبرز تصوره للمفاهيم المدروسة ، ولا شىء غيرها ·

ومن هذه الدراسات التى تتصل بموضوعنا بشكل مباشر رسالة الاستاذ الشاهد البوشيخى التى تقدم بها سنة 1977 للحصول على دبلوم الدراسات العليا ، ثم صدرت عن دار الآفاق الجديدة ببيروت سنة 1982 ، وهى بعنوان : مصطلحات نقدية وبلاغية فى كتاب البيان والتبين (14) للجاحظ·

ولا يسعنى هنا الا أن أنوه بهذا العمل الجاد ، لما يتسم به من دقة فائقة · ولعل فى شرح الاستاذ البوشيخى لمصطلح « الادب » (15) خير دليل على ذلك · فهو يحدد أولا المعانى اللغوية لهذا المصطلح الذى حاول فهمه عدد كبير من الباحثين ذكر منهم فى الهامش : الجواليقى وكولدزيهر والرافعى وكارل نالينو وطه حسين والزيات والشايب وكابرييلى وأحمد بدوى ، فيذكر له خمسة أشكال من الاستعمال متقاربة ، ليستخلص أنها ترجع الى أصل واحد هو الكيفية المفضلة للقيام بعمل ما · ثم يقف عند معانيه فى كتاب البيان والتبيين مقسما اياها الى معنى أساسى هو الكلام الجميل شعرا كان أم نثرا ، والى معان فرعية ثلاثة هى على التوالى :

أ ــ صناعة الكلام الجميل ، أو حرفة الشعر والنثر ·

ب ــ الكلام الجميل الذى يزود الانسان بما يحتاج اليه من غذاء عقلى ونفسى فى الحالين : الجد والهزل ·

ج ــ ما يروى من الكلام الجميل ، والاخبار والمعارف اللازمة لفهمه·

ولا يقف الامر عند هذا الحد من عمق فى الفهم ودقة فى الشرح والتناول ، بل يشرح الباحث ما يتصل بمصطلح الادب من مادة مقاربة له ومشتقة منه ، كأهل الادب وعلم الادب والآداب والاديب ، مفردا وجمعا ، والتأديب والمؤدبين والمتأدبين ·

---

14) انظر الكتاب المذكور ص : 27 حيث عقد صاحبه فصلا خصه للاقناع بأن العنوان الحقيقى انما هو البيان والتبين لا البيان والتبيين ·

15) المصدر نفسه ص : 59 ·

ولعلى بهذا الاستشهاد قد اقمت اكثر من دليل على ما تميز به هذا البحث من دقة علمية قلما تتوفر لممارس دراسة التراث العربى القديم، بحكم التطور اللغوى الذى يفصل بيننا وبين هذا التراث فيبتعد بنا عـــن فهم لغة أصحابه فهما موضوعيا وواضحا ٠

3 ــ خطــة البحث :

ويمكننا أن نستخلص من خلال هذا العرض الموجز لبعض الجهود العلمية التى بذلت فى اطار دراسة الجاحظ دليلا واضحا على غنى هذا التراث وبعده الانسانى المتجدد باستمرار ، ولكن أكثر هذه الجهود ــ كما أشرت الى ذلك قبل قليل ــ لم تقم وزنا كبيرا لانواع الارتباط بين المجال الفكرى الخاص الذى تبحث فيه وبين الاتجاه الفكرى العام الذى آمن به أبو عثمان وانعكس فى كتابته وابداعه ، وأقصد به فلسفة المعتزلة ٠ ثـم أهملت اهمالا كبيرا ارتباط هذه الفلسفة بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع العربى ، فى النصف الثانى من القرن الهجرى الثانى والنصف الاول من القرن الثالث ٠

صحيح أن هناك دراسات ربطت بين بعض جهود الجاحظ الفكريـــة وبين بعض أصول أو خصائص فلسفة المعتزلة ، كانعكاس ايمان هـــؤلاء بالعقل على فهم أبى عثمان وتفسيره للقرآن مثلا ، وصحيـــح أيضا أن دراسات أخرى أقامت وزنا لبعض مظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فى فهمها لتراث الجاحظ ٠ ولكن تبقى هذه المحاولات ــ بالرغم من أهميتها واضافاتها الجادة ــ غير مقنعة بما فيه الكفاية ، وخاصة فيما يتعلق بفهم فكر الجاحظ البيانى على هدى من فلسفة المعتزلة ، ثم فهــم هذه الفلسفة فى ضوء الظروف التاريخية العامة التى أنجبتها ٠

ومن هنا جاء اختيارى لمنهج محدد يرضى طموحى الى هذين النوعين من الفهم ، وهو اختيار اقتنعت به فى اطار كونه محاولة متواضعة لا تخلو من أخطاء وزلات ، بحكم ما تقتضيه طبيعة كل عمل شاب ٠ فسرت بحسب ما يتطلبه هذا المنهج من شروط تقيدت بها ، محاولا العثور على منطـــق داخلى لتراث الجاحظ ، يضمن فهم الجهد البلاغى عنده ، أكثر من قصدى الى تطبيق هذا المنهج بشكل اعتباطى يعكس فهم شروطه دون أن يقيد

صلب الدراسة ويخدم موضوعها الاساسي ٠

واود أن أعرض خطة البحث التى سرت عليها لمحاولة تحقيق هذا الطموح ، حتى يتسنى للقارىء تصور أولى لبعض خطوط المنهج الذى تقيدت به ، وكذا لفصول الدراسة وتكاملها ، ثم للنتائج التى توصلت اليها فى مجال فهم وتفسير الفكر البيانى عند الجاحظ ٠

لقد حاولت فى هذه الدراسة فهم تراث الجاحظ البلاغى فى ضوء فكرة البيان عنده ، وقصدت الى البحث عن نظام داخلى لهذا التراث ، مستهدفا تفسيره فى مستوى ثقافة العصر الذى أنجبه ، وعلى هدى من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية التى سادت هذا العصر ٠

والملاحظ أن دارسى تراث أبى عثمان لم يهتموا أهتماما كبيرا بالنظرية البيانية عنده ، ذلك أنهم لم يحاولوا فى دراساتهم كشف العلاقات التى تربط بين مختلف وسائل البيان التى ذكرها ، برغم تأكيده أكثر من مرة على أنها مظاهر جوهر واحد هو التعبير أو الدلالة ، ولذلك جاءت هذه المحاولة لتجيب عن سؤال يطرحه كل من اهتم بالجاحظ أو أطلع على آثاره ، وهو ما نوع العلاقات التى جعلته يجمع بين وسائل البيان الخمس التى ذكرها ؟

وبعد الاجابة عن هذا السؤال الاساسى بأن الجاحظ صاحب رؤية بيانية للعالم ، ومقارنة هذه الرؤية ببعض معطيات علم اللغة الحديث والسيمياء المعاصرة ، طرحت امكان تفسير رؤية العالم عنده ، فاعتبرتها بنية ذات أجزاء مستقلة ، وعلاقات تجعلها كلا متناسقا ومنظما ، وحاولت اثر ذلك دمجها فى بنية أكثر شمولا واتساعا ، فكانت فلسفة المعتزلة ، التى تشكل الرؤية البيانية للعالم أحد عناصرها هى هذه البنية الاشمل والاوسع ... ولذلك كان على أن أحدد أجزاء المنظومة الفكرية التى تشكل الاسس العامة لفلسفة المعتزلة ، وأن أربط هذه الاجزاء بعلاقات توضح تكاملها ونسقها الكلى ٠ وقد تم ذلك فى الفصل الثانى من هذه الدراسة ٠

ثم تحدثت فى الفصل الثالث عن امكان تفسير هذه البنية فى ضوء الظروف الاجتماعية والاقتصادية التى أنجبتها ٠ فتوصلت الى أن فلسفة المعتزلة كانت عقيدة الطبقة المتوسطة فى المدينة العربية القديمة ، التى

نشأت وتطورت ابتداء من النصف الثانى من القرن الهجرى الاول والى حدود أواخر القرن الثالث الهجرى ٠

وحين أكملت عملية تحديد الرؤية البيانية عند الجاحظ ، وتفسيرها بعملية الادماج داخل فلسفة المعتزلة ، ثم تفسير هذه الفلسفة فى ضوء شبكة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية على عهد الامويين وفى ظل الخلافة العباسية ابان قوتها ، انتقلت الى قسم آخر من الدراسة انصب فيه الاهتمام على تفصيل القول فى البيان عند أبى عثمان ، فأبرزت أنه صاحب انطباعات سيميائية كانت نتيجة لاعتقاده بأن العالم نظام من الاشارات ، وقارنت هذه الانطباعات ببعض اتجاهات علم السيمياء الحديث ، ثم درست كل وسيلة من وسائل البيان عنده على حدة ، كيف تعتبر دلالة ؟ وما شكلها ؟ وما الذى تعبر عنه ؟ وكيف يتم هذا التعبير وما حدوده ؟ وحين وصلت الى دراسة اللفظ عملت على توضيح اعتباره أهم شكل دلالى وتعبيرى من طرف الجاحظ ، وأنه ينقسم الى خطاب يومى عادى وخطاب فنى راق ، فكان لا بد أن أدرس الخطاب الراقى وبما هو كذلك ٠ ولذلك كان اهتمامى بالجهد البلاغى عند الجاحظ اهتماما أساسيا، اذ حاولت ابراز الاسس التى تجعلنا نميز بين مختلف أنواع الخطاب ودرجاته ، بالاستناد الى بعض القواعد التى استطاع الجاحظ تبينها ، والتى كانت أول دعامة عقلية لاقامة صرح الدراسات البلاغية القديمة ، على أسس علمية تنظر وتقنن مظاهر ومعطيات الخطاب الفنى ٠ وقد ركزت الجهد على استخلاص ما استطاع أبو عثمان أن يحققه من نتائج فى هذا المجال ، فأبرزت جوانب كثيرة ، ربما أهملها بعض الدارسين ، وخاصة منهم من لم يستطع التحرر من ربقة التصور التقليدى للبلاغة العربية ، وأنها منقسمة بطبيعتها الى معان وبيان وبديع ، وهو تصور نشأ بعد الجاحظ بفترة زمنية تتجاوز أربعمائة سنة تقريبا ، ولذلك فلا داعى اطلاقا لفرضها على تصورات أبى عثمان ومفاهيمه ٠٠٠ ومعناه أننى حاولت الارتباط بهذه المفاهيم والتصورات فاستخلصت أن الجاحظ صاحب نظرية للكلام ، أسسها العامة هى الصوت والتقطيع والتأليف والنظم ، ثم بينت العناصر التى تجعلنا نميز الخطاب الجيد عن الكلام العادى فى ضوء هذه النظرية ، فدرست عيوب الخطاب ، ومظاهر جماله ، وقد قسمت

البحث فى ذلك الى ثلاثة اقسام هى : نظرية الكلام ، وعيوب الخطــاب ، ومكونات الخطاب الجيــد ٠

وقد كان القسم الثالث أهم ما شغلنى من هذه الاقسام ، اذ أنه الذى يتصل بالدراسة البلاغية أوثق اتصال ، كما أنه الذى وضح لنا جهد الجاحظ وقيمته فى هذا المجال ، وكان البحث فى مكونات الخطاب الجيد موازيـــا لنظرية الكلام التى سبق تحديدها ، فتناولته فى اقسام ثلاثة هى علـــى التــوالــى :

النظم على مستوى الصوت المقطع ، والدلالة الموحية ، ثم الشكل الخارجــى للكـــلام ٠

اخيرا أرانى جحودا بفضل الآخرين على أن لم اتوجه اليهم بالشكر الجزيل والاعتراف بأن هذه الرسالة لم يكن بامكانها أن ترى النور لـــولا مساعداتهم لـــى ٠

وفى مقدمة هؤلاء استاذى د ٠ أمجد الطرابلسى الذى شملنى بعطف ورعاية لا غنى عنهما بالنسبة لباحث يتلمس بداية الطريق ، والذى تتبع هذا العمل خطوة خطوة مبديا فيه رايه العالم وملحوظاته الدقيقة والرصينة، بل انه كان دافعا قويا للتفكير فيه باشاراته بين الحين والآخر — ونحن نتلمذ له — الى أن هناك تقصيرا من طرف الباحثين فيما يخص الكشف عن جهود الجاحظ فى البلاغة والنقد ، فاليه أخلص اعتراف بالجميل واكبـــر تقدير واحترام ، لمتصوف من أجل العلم ومتفان فى سبيل المعرفة ٠

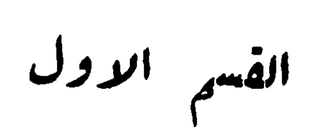
ومنهم ايضا الاستاذ الشاهد البوشيخى الذى سلمنى رسالة المشار اليها فى هذا التقديم قبل صدورها مطبوعة ، والذى أفادنى فى بداية هـــذا العمل بخبرته وتمرسه بدراسة تراث الجاحظ ، وباطلاعه العميق علـــى مصادر ومراجع البحث فى هذا التراث ، وبفهمه الدقيق لابعاده ومستويات قراءته ٠ فاليه شكرى وتقديرى ٠

ثم منهم د · بهجت عبد الغفور و د · حاتم صالح الضامن اللذان لم يبخلا على ببعض ما احتجت اليه قصد انجاز هذه الدراسة ·

وكذا الاستاذ عبد الحق الولالى الذى أفادنى بمعلومات تاريخية قيمة وزودنى ببعض ما توقف عليه عملى فى هذا المجال ·

فالى كل هؤلاء الذين ساعدونى من قريب أو بعيد أوجه عبارة شكر مصحوبة بالاحترام والتقدير لكل من وهب جهدا فى سبيل العلم والمعرفة ·

والله ولى التوفيق


القسم الاول

الفصل الأول

رؤية العالم عند الجاحظ

1 ـ اجزاء الرؤية البيانية :

ا ـ العالم :

العالم عند الجاحظ ينقسم الى قسمين كبيرين : قسم نام وآخر غير نام ، فالنامى نبات وحيوان ، وغير النامى حجر وتراب أو افلاك واجرام (1) ... وقد استثنى الفلاسفة من هذين القسمين الماء والنار والهواء (2) ، ومعنى ذلك أن العناصر الجامدة ، والميتة فى الارض ، عناصر غير نامية ، وكذلك الافلاك والبروج ... الخ . والعناصر النامية الحيوان والنبات . والقاعدة الاساسية التى تعتبر أصل الكون فى فلسفة أبى عثمان، اى اصل العالم النامى وغير النامى ، تعود الى أركان أربعة هى الماء والنار والهواء والارض ، هذه الاركان هى اصل مظاهر الخلق وعللها الاولى .

يقول الجاحظ : « ومنافع العالم نتائج أربعة أركان : نار يابسة حارة ، وماء بارد سيال ، وارض باردة يابسة ، وهواء حار رطب ، ليس منها شىء مع مزاوجته لخلافه ، الا وهو محي مبق » (3) .

ثم ان النامى ينقسم الى قسمين رئيسيين يشملان جميع المخلوقات الارضية ، هما الحيوان والنبات (4) .

ومظاهر الخلق هاته سواء أكانت من العالم النامى أو غير النامى ، تعتبر فى نظر الجاحظ حكمة . أى أنها لم تخلق عبثا أو صدفة ، او تطورا يرجع فى الاصل الى قوانين طبيعية ليس لها موجد وخالق ، بل ان الكون

---

1) ـ 2 ـ الحيوان ت محمد عبد السلام هارون ـ ج : 1 ص : 26 ـ 27 .
3) فصل من صدر كتابه فى النبل والتنبل وذم الكبر ـ ت الدكتور حاتم صالح الضامن ـ مجلة المورد ـ ص 167 ع 4 / 1978 ـ وكذلك الحيوان ج : 1 ص : 26 ـ 27 .
4) الحيوان ج : 1 ص : 26 ـ 27 .

بما فيه ومن فيه حكمة على ضربين : شيء جعل حكمة وهو لا يعقل ذلك ولا عاقبته ، وآخر حكمة يعقل أنه حكمة ويدرك عاقبة ذلك · ولذلك فان العاقل وغير العاقل مستويان فى جهة التعبير والدلالة على أنهما حكمة (5) لكنهما مختلفان فى أن العاقل دليل يستدل وغير العاقل دليل لا يستدل (6)·

والنتيجة أن الحيوان (عدا الانسان) يشـــارك الجماد وعناصر العالم غير النامى التى لا تعتبر مواتا ، فى الدلالة ، وفى عدم القدرة على الاستدلال أو استخلاص الحكمة ، أى أن كل هذه العناصر مظاهر قائمة تدل على حكمة الله فى خلقه ·

فى حين اجتمع للانسان ان كان دليلا مستدلا ، ومعنى هذا أنه من بين جميع المخلوقات ، الوحيد الذى يعده الجاحظ حكمة يستطيع صاحبها ان يتعرف على وجه هذه الحكمة من خلقه ··· وبالاضافة الى ذلك « جعل للمستدل سبب يدل به على وجوه استدلاله ووجوه ما نتج له الاستدلال، وسموا ذلك بيانا » (7) ·

فالذى يعقل الحكمة وعاقبة الحكمة ــ وهو الانسان ــ اعطى قدرة تبين الوسائل التى يستخلص بها حكمة الخلق والابداع فى الكون ، وكذا مظاهر الحكمة التى استطاع ان يدركها ويتبينها ، وهى العقل ، والى جانب هذه القدرة منح قدرة ثانية يوقف بها على وجوه اسدلاله ونتائجه ، وهذه القدرة هى البيان ·

وسمو مرتبة الانسان بالنسبة لجميع الحيوان سمو واضح ، نابع من هاتين القدرتين ، ومن قدرة ثالثة منحتللانسان دون سائر المخلوقات هى الاستطاعة ، اى القدرة على التصرف قبل حدوث التصرف ، او استطاعته القيام بالفعل أو ضده قبل الفعل (8) ، لذلك فهو افضل الحيوانـــات : « وقالوا : اعلى جميع الخلق مرتبة الملائكة ثم الانس ثم الجن ، وانما صار

---

5) ــ 6) الحيوان ج : 1 ص : 33 ·
7) الحيوان ج : 1 ص : 33 ·
8) نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام : ج 1 ص : 671 د· على سامى النشار : « الاستطاعة عند المعتزلة جميعا ، قدرة على الفعل وعلى ضده قبل الفعل ، فاذا وجد الفعل لــم يكن بالانسان حاجة اليها اطلاقا ··· »

لهؤلاء المزية على جميع الخلق بالعقل ، وبالاستطاعة على التصرف وبالمنطق » (9) ·

ثم ان فضل الحيوان على كل نام فى العالم تقع فى المرتبة الثانية بعد فضل الانسان · والنامى — كالنبات مثلا — مفضل على جميع الجماد · والنتيجة الاخيرة أن المخلوقات فى الكون تنتظم على الشكل التالى :

— الانسان وهو افضل الحيوانات ·

— الحيوان وهو افضل العناصر النامية ·

— النامى وهو افضل من الجماد ·

— الجماد وهو اقل مراتب الخلق باعتبار أنه غير نام أو موات ·

ونتساءل عن سبب منطقى جعل الجاحظ ينظم الكون هذا التنظيم العقلى ، فنلاحظ أن الانسان — كما مر بنا — قادر على التصرف ، عاقل، ناطق · ولذلك احتل المرتبة الاولى ، من بين مراتب الخلق · فى حين أن الحيوان يمتلك من الحس الغريزى ، والطبيعة الفطرية ما يجعله افضل ممن يفتقر الى هذه القدرة وهو من العالم النامى · والذى لم يمنح قدرات الانسان أو قدرة الحيوان ، لكنه لا يستثنى مما ينمو أو يحيا ، يفضل مالا ينمو من المخلوقات ·

والذى يهمنا الآن من جميع ما مر بنا ، دلالة الكون بكل ما فيه على أنه حكمة ، حكمة تتجسد عبرة يدركها الانسان بالتأمل والتفتيش ، خاصة اذا كان ما نبحث عن وجه حكمته من القسم غير النامى فى العالم ، باعتبار أنه لا يستطيع ان يميز ذلك أو يعبر عنه · الا أنه فى نظر الجاحظ بحاله أو نصبته قائم موجود من أجل ادراك كنهه وأسراره ، ثم استيعاب أوجه الفائدة من خلقه ·

يعبر غير النامى عن وجه حكمته بوسيلة اساسية من وسائل البيان التى حددها أبو عثمان فى خمس هى : اللفظ والخط والعقد والاشارة والنصبة (10) ، يقول : « واما النصبة فهى الحال الناطقة بغير اللفظ

---

(9) البيان والتبيين ج : 1 ص : 170 ·
(10) البيان والتبيين ج : 1 ص : 81 ·

والمشيرة بغير اليد · وذلك ظاهر فى خلق السماوات والارض ، وفى كل صامت وناطق ، وجامد ونام ، ومقيم وظاعن ، وزائد وناقص ، فالدلالة التى فى الموات الجامد ، كالدلالة التى فى الحيوان الناطق ، فالصامت ناطق من جهة الدلالة ، والعجماء معربة من جهة البرهان » (11) ·

فالنصبة صنف من اصناف هذه الدلالات ، اذ أنها بمثابة النطق لدى الانسان والحيوان ، ولهذا اعتبرها الجاحظ نوعا من أنواع البيان بمعناه الفلسفى لديه : « ··· وكيف جعلنا دلالة الاجسام الصامتة نطقا ، والبرهان الذى فى الاجرام الجامدة بيانا » (12) ·

ويستوى الصامت والناطق فى التعبير بهذه الوسيلة البيانية ، جامدا كان أو ناميا ، لانها حال ناطقة بغير لفظ ومشيرة بغير يد ، ولانه : « متى دل الشىء على معنى فقد اخبر عنه وان كان صامتا ، واشار اليه وان كان ساكنا » (13) ·

انها مخلوقات معبرة عن نفسها بحالها ونصبتها ، ويمكن ادراك وجه حكمتها بالتأمل والاستنباط العقليين : « فجعلنا (الله) فى كل أحوالنا لا تفتح ابصارنا الا وهى واقعة على ضرب من الدلالة ، وعلى شكل من اشكال البرهانات ، وجعل ظاهر ما فيها من الآيات داعيا الى التفكير فيها ، وجعل ما استخزنها من أصناف الاعاجيب يعرف بالتكشيف عنها ···» (14) ·

ومعنى هذا أن جميع اصناف المخلوقات دالة على حال ها بالنصبة ، لكن الانسان وحده الذى يستطيع من بين هذه الابداعات الالاهية أن يتبين أمرها· وهذا ما عناه الفضل بن عيسى الرقاشى حين قال : « سل الارض فقل : من شق أنهارك وغرس اشجارك ، وجنى ثمارك ، فان لم تجبك حوارا ، اجابتك اعتبارا » (15) ·

---

11) البيان والتبيين ج : 1 ص : 18 ·
12) الحيوان ج : 6 ص : 5 ·
13) البيان والتبيين ج : 1 ص : 81 – 82 ·
14) الحيوان ج : 7 ص : 11 ·
15) البيان والتبيين ج : 1 ص : 81 – و ص : 308 ·

ب ـ الحيـــوان :

الحيوان من القسم النامى من قسمى الكون ، الا أنه ـ كما سبقت الاشارة الى ذلك ـ فى المرتبة الثانية من مراتب المخلوقات بعد الانسان ، وذلك لعدم استطاعته ، ولانه لم يمنح العقل والتفكير · الا أنه بالرغم من ذلك يفضل الجماد لما طبعه الله عليه من ضروب الاحساس ، أى أن كل حيوان بما فى ذلك الحشرات ـ « لانها راجعة فى المعنى الى مشاكلة طباع البهائم والسباع » (16) ـ منح قدرة يمكن أن تشبه من بعض الوجوه الاستطاعة والعقل لدى الانسان ، فاذا كانت الاستطاعة قـدرة علـى التصرف ، والعقل قدرة ادراكية لا تتم الا بالتكلف والتعمل ، فان الحيوان (قادر) على ادراك حاجاته « عاقل » مبتغاه ، لا عن طريق الاستطاعة والعقل وانما بواسطة الحسن الغريزى الذى فطر عليه والتهيؤ الطبيعى الذى منحه الخالق اياه ·

«وان كان الانسان يبلغ بالروية والتصفح ، والتحصيل والتمثيل مالا يبلغه شىء من السباع والبهائم ، فان لها أمورا تدركها ، وصنعة تحذقها، تبلغ منها بالطبائع سهوا وهويا (17) مالا يبلغ الانسان فيما هو بسبيله الا أن يكره نفسه على التفكير وعلى ادامة التنقير والتكشيف والمقاييس فهو يستثقلـه » (18) ·

لذلك فالحيوان يبلغ أهدافه ويحقق حاجياته بحسه الغريزى ، فى حين أن الانسان يبلغ ذلك ويحققه بارادته وادراكه · أما الجماد أو عناصر العالم النامى عدا الانسان والحيوان ، فانها لم تمنح ما أعطى لهذين المخلوقين مـن قـدرات ·

وتفوق ضروب الاحساس احيانا لدى الحيوان ـ باعتبارها قدرة ادراكية فطرية تمكن كل نوع من تحقيق مصالحه وارضاء حاجاته ـ قدرتـى الاستطاعة والعقل عند الانسان · وهذا راجع الى أن ما يتمكن منه الحيوان عن طريق الحس ، يعجز الانسان عن تحقيق مثله ، أو محاكاته بواسطـة

---

16) الحيوان ج : 1 ص : 27 ·
17) كذا وردت فى النص المحقق والصواب (رهوا) اى بسهولة ورفق كما يدل على ذلك السياق·
18) الحيوان ج : 7 ص : 17 ·

تينك القدرتين · يقول الجاحظ : « ··· وكيف فرق فيها من الحكم العجيبة ، والاحساس الدقيقة ، والصنعة اللطيفة ، وما الهمها من المعرفة وحشاها من الجبن والجراة ، وبصرها بما يقيتها ويعيشها ، واشعرها من الفطنة لما يحاول منها عدوها ، ليكون ذلك سببا للحذر ، ويكون حذرها سببا للحراسة ، وحراستها سببا السلامة ، حتى تجاوزت فى ذلك مقدار حراسة المجرب من الناس ، والخائف المطلوب من أهل الاستطاعة والروية » (19)·

ثم انه يتميز الى جانب ذلك بنوع من المنطق ، الا أنه بواسطة هذا المنطق — الذى يعتبر بسيطا اذا ما قورن بمنطق الانسان — غير معرب اعرابا تاما عن نفسه · أو بلفظ آخر نستطيع أن نقول : ان منطق الحيوان موقوف على أغراضه البسيطة غير المعقدة تعقد حاجات الانسان ، معرب اعرابا غير فصيح عما يحسه أو يريده : « ولها منطق تتفاهم به حاجات بعضها الى بعض · ولا حاجة بها الى أن يكون لها فى منطقها فضل لا تحتاج الى استعماله · وكذلك معانيها فى مقادير حاجاتها » (20) ·

فالحيوان يشبه الانسان من وجوه ويشاكله فى بعض ما اختص به· وكلما كانت المشابهة والمشاكلة اقوى واكثر ، اقترب الحيوان من الانسان ، فأفهمه حاجته ومبتغاه ، واستطاع هذا الاخير ان يدرك ذلك ، لان الحيوان قد عبر وان لم يفصح ، ولان الانسان وعى تعبيره وتبين مدلول أصواته نسبيا · ويتم هذا التواصل بين الحيوان والانسان ، لان الاول منح منطقا معينا ، ولان الثانى أعطى قدرة على التبين هى العقل ، فتعودا معا نوعا من العلاقة التعبيرية الادراكية : « فنحن قد نفهم بحمحمة الفرس كثيرا من حاجاته ، ونفهم بضغاء السنور كثيرا من ارادته ، وكذلك الكلب ، والحمار ، والصبى الرضيع » (21) ·

نستخلص من هذا ان الحيوان انما فضل بعض العالم النامى ، وكان اكثر تطورا فى سلم الارتقاء الطبيعى من الجماد ، لنوع الحس الغريزى الذى الهمه الله اياه ، وللمنطق المعبر عن حاجاته الحيوية ·

---

19) الحيوان ج : 7 ص : 9 ·

20) الحيوان ج : 7 ص : 57 ·

21) البيان والتبيين ج : 1 — ص : 262 ·

فاذا كان العالم غير النامى مبينا بحاله أو نصبته أو اشارته الساكنة، فان الحيوان مبين بهاتين الوسيلتين ، وبالصوت الذى يعتبر الوحدة الاساسية للفظ والنطق (22) . هذا الصوت الذى يشبه الحروف المركبة ألفاظا مؤلفة لدى الانسان . وقد ذكر الجاحظ ، نقلا عن كتاب الحيوان لارسطو ، أن هذا الاخير زعم فى كتابه « أن الطائر والسبع والبهيمة كلما كان لسان الواحد منها أعرض كان أفصح وأبين ، وأحكى لما يلقن ولما يسمع. كنحو الببغاء والغداف وغراب البين ، وما أشبه ذلك ، وكالذى يتهيأ من أفواه السنانير اذا تجاوبت ، من الحروف المقطعة المشاركة لمخارج حروف الناس » (23) . ويعنى ذلك أن أصوات الحيوان شبيهة بأصوات الانسان، بل ان بعض صوت الحيوان يؤلف أحيانا فتصبح الصور اللفظية الناتجة عن هذا التأليف أقرب الى مشاكلة ألفاظ الانسان وصوره الصوتية : « ولابن آوى صياح يشبه صياح الصبيان ، وكذلك الخنزير ، وقد تهيأ للكلب مثل : عف .. عف .. ووو .. وو ، وأشباه ذلك وتهيأ للغراب القاف ، وقد تهيأ للهزار دستان — وهو العندليب ألوان أخر — وقد تهيأ للببغاء أكثر » (24).

وكلما كانت المشاكلة أكثر كان اللفظ أقرب الى أن يشكل لغة معينة شبيهة بلغة الناس ومنطقهم ، لولا أن الحيوان أقل حاجات من الانسان من جهة ، ولم يمنح العقل والاستطاعة اللتين منحتا للانسان من جهة أخرى . يقول الجاحظ : « ... فاذا صرت الى السنانير وجدتها قد تهيأ لها من الحروف العدد الكثير ، ومتى أحببت أن تعرف ذلك فتسمع تجاوب السنانير وتوعد بعضها لبعض فى جوف الليل ، ثم أحص ما تسمعه وتتبعه ، وتوقف عنده ، فانك ترى من عدد الحروف ما لو كان لها من الحاجات والعقول والاستطاعات ثم ألفتها لكانت لغة صالحة الموضع ، متوسطة الحال » (25) .

ج — الانســـــان :

ليس الفرق بين الانسان والحيوان كامنا فى الصورة أو الخلقة ،

22) البيان والتبيين ج : 1 ص : 79 .
23) البيان والتبيين ج : 1 ص : 62 .
24) الحيوان ج : 5 ص : 288 .
25) الحيوان ج : 5 ص : 288 .

وانما الفرق هو أن الله قد منح الانسان الاستطاعة والتمكين ، وعن الاستطاعة يتولد العقل وتنتج المعرفة · يقول الجاحظ : « ان الفرق بين الانسان والبهيمة (···) ليس هو الصورة ، وانه خلق من نطفة وأن أباه خلق من تراب (···) · والفرق الذى هو الفرق انما هو الاستطاعة والتمكين · وفى وجود الاستطاعة وجود العقل والمعرفة » (26) ·

فاذا كان الحيوان متميزا الخلق بما فطره الله عليه من حس غريزى يستطيع بواسطته أن يلبى حاجياته ، أى أن يحيا ويتمكن من أسباب عيشه وارضاء غرائزه وضمان نموه ، فان الانسان أعطى الاستطاعة أو القدرة على التصرف · هذه الاستطاعة التى تدفع العقل الى استيعاب ما أراد استيعابه ، أو التفكير فى ما أراد تأمله · انه لم يمنح العقل دون سائر الخلق ، الا للاعتبار والتفكير (27) ··· ولم يعط الاستطاعة الا ليكون محجوجا (28) ··· وهذه مسألة جوهرية لادراك الفرق بين الانسان والحيوان ، ما دام هذا الاخير مساويا من هذه المنيحة الالهية التى تعتبر قيمة مطلقة — فى نظر المعتزلة — جعلت الانسان مسؤولا عن فعله ، قادرا على القيام به أو الاحجام عنه ·

يصح أن نقول اذن بأن الانسان فى نظر الجاحظ حيوان (مستطيع) عاقل · لكنه الى جانب ذلك متأثر فى حياته بعاملين اثنين لهما دور اساسى فى تشكيل نوع هذه الحياة : الاول عامل البيئة ، والثانى عامل الاجتماع ·

فبالنسبة لدور البيئة ووظيفتها فى حياة الانسان ، نستطيع أن نقول فى كثير من الاطمئنان — بأن هذه القضية قد شغلت الجاحظ كثيرا فكونت لديه فكرة أساسية من معتقده الفلسفى الى حد جعل شارل بيلا يعتبره رائدا من رواد الجغرافية البشرية مع بعض التحفظ الذى يفرضه تأخر ظهور هذا العلم ، وتقدم كتابات أبى عثمان فى هذا المجال من المعرفة طبعا ·

يقول الباحث الفرنسى فى مقدمة تحقيقه لبعض فقرات من « كتاب الامصار وعجائب البلدان » :

26) الحيوان ج : 5 ص : 543 ·
27) — 28) سأوضح هذه المسألة فى فصل لاحق هو الاسس الفلسفية والدينية لرؤية العالم عند الجاحظ ·

« فلا يرتفع (الجاحظ) دفعة واحدة الى ما نسميه الآن بالجغرافية البشرية ولكنه يقترب اليها شيئا فشيئا لانه يتأمل شأن البشر فيطرح على بساط البحث مسألة الانسان فى العالم ويتدرج الى حلها والى استنباط قواعد ، بل نواميس الهية عامة تساعد على ادراك ماهية الانسان من خلال اختلاف وجوهه ... » (29) .

نعم ان هذا الرأى قابل لكثير من النقاش وقد أشار الباحث نفسه الى ذلك (30) ، نقاش يفرضه علينا أن ما بأيدينا من نصوص جاحظية حول دراسة الانسان وعلاقته ببيئته قليلة لا نستطيع ان نعتمد عليها فى الكشف عن قوانين دقيقة واضحة قررها أبو عثمان وسائل لادراك ماهية الانسان.

ان هذه النصوص فى مجملها سواء منها التى تستخلص من « كتاب الامصار وعجائب البلدان » أو غيره من كتب الجاحظ لا تعدو أن تكون اشارات عامة متفرقة ، الى تأثر الانسان بالبيئة الجغرافية التى يعيش وسطها ، لكنها فى نفس الوقت اشارات تتميز بطابع العمق والتركيز ووضوح الفكرة أو الافكار فى ذهن صاحبها .

لذلك فالاولى بنا أن نقول بأن بحث الجاحظ فى علاقة الانسان ببيئته كون لديه معتقدا فلسفيا عاما، اعتمد فيه على التجربة والمعاينة احيانا، وعلى الخبر أحيانا أخرى . أما أن يكون الجاحظ رائدا من رواد الجغرافية البشرية بمعناها العلمي ، فرأى يحتمل على مضض ما لم يكشف عن كل ما كتبه الجاحظ بشأن هذه المسألة .

ولكن هذا لا يمنعنا من قراءة نصوص الرجل المتعلقة بهذا المجال من المعرفة الانسانية كى نستخلص نتيجة معينة نرتاح اليها . يقول : « ونسيت — أبقال الله — عمل البلدان وتصرف الازمان وآثارها فى الصور والاخلاق وفى الشمائل والآداب وفى اللغات والشهوات والهمم والهيئات وفى المكاسب والصناعات ، على ما دبر الله تعالى من ذلك بالحكمة اللطيفة والتدابير العجيبة ... » (31) .

---

29) مجلة المشرق — آذار — نيسان — سنة 1966 ص : 170 .
30) المصدر السابق والصفحة نفسها .
31) المصدر نفسه ص 171 .

واضح ان النص تأكيد أساسى على أن للبلدان تصرفا كبيرا فى صورة الانسان وأحواله ، فى شمائله ولغته وشهوته وكذا فى كسبه وعمله · الا أنه فى نفس الوقت يتميز بنوع من الشمولية التى تمنعنا من أن نعتقد مع « شارل بيلا » بأن الجاحظ كشف عن قوانين فى الجغرافية البشرية ، أو أنه عالم من علمائها المتقدمين ، بكل ما تعنيه كلمة عالم من دقة فى البحث والمام تام بالموضوع ···

وهو نفس ما نعتقده ، ان نحن قرأنا نصوصا ذات طابع خاص ، متعلقة بتأثير بيئات معينة فى ساكنيها أو المرتحلين اليها ·

ذكر أبو عثمان فى كتاب « البرصان والعرجان » أن ألوان سكان اقليم بابل صارت السمرة « وهى أعدل الالوان ، لانهم لم يولدوا فى جبال ولا على سواحل بحار ، فخرجت عقولهم الباطنة من الاعتدال والاستواء على حسب ألوانهم وشمائلهم الظاهرة » (32) ·

وقال : « وأما دجلة فان ماءها يقطع شهوة الرجال ويذهب بصهيل الخيل ، ولا يذهب بصهيلها الا مع ذهاب نشاطها ونقصان قواها ، وان لم يتسم (33) النازلون عليها أصابهم قحول (34) فى عظامهم ويبس فى جلودهم ··· » (35) ·

ثم تحدث فى كتاب الامصار (36) وكذا فى كتاب الحيوان (37) عن حمى قصبة الاهواز الدائمة اللازمة للغرباء والقرباء ، وعن أن هذه القصبة تقلب كل من نزلها الى كثير من طباع أهلها وشمائلهم ·

نستفيد من هذه النصوص أن صاحبها لم يقف عند حدود فكرة عامة فضفاضة فيما يتعلق بتأثير المكان فى الانسان ، بل دعم معتقده بتجارب عاينها وأخبار تناهت اليه عن بعض الامكنة المعينة التى اختصت بتأثير محدد فى أهليها والمستقرين بها ·

---

32) البرصان والعرجان · الخ ، ص : 48 ·
33) يتسم : من الوسم وهو أثر الكى ·
34) قحول : قحل قحولا : يبس وجف ·
35) « من كتاب الامصار وعجائب البلدان » · ص : 194 ·
36) المصدر السابق ص : 193 ·
37) الحيوان · ج : 4 — ص : 140 ·

وبما ان اول ما يتميز به الانسان فى نظر الجاحظ هو طبيعته الحيوانية فان أثر البيئة يكاد يكون قانونا حتميا بالنسبة لجميع المخلوقات من حيوان وانسان ، لان دورها أساسى فى تشكل الخلق بحسب معطياتها ، بل وتولده عنها . يقول : « وليس ذلك بأعجب من حرة بنى سليم ، فان من طباع تلك الحرة أن تسود كل شىء يكون فيها من انسان ، أو فرس ، أو حمار ، أو شاة ، أو بعير أو طائر أو حية . ولم نسمع ببلدة أقوى فى هذا المعنى من بلاد الترك ، فانها تصور ابلهم وخيلهم ، وجميع ما يعيش فيها على صورة الترك (38) .

ويرى أن : « اختلاف صور الحيوان ، على قدر اختلاف طبائع الاماكن ـ وعلى ذلك شاهدنا اللغات والاخلاق والشهوات » (39) .

والذى نستخلص هو أن الجاحظ أكد بشكل كبير على تأثر الانسان المطلق بالوسط الجغرافى الذى يحيا داخله ، الا أننا لا نستطيع أن نقول ـ مع اقرارنا بأن أبا عثمان قد ادرك فعالية هذا العامل فى الحيوان بصفة عامة والبشر بصفة خاصة ـ (بأنه طرح مسألة الانسان فى العالم وتدرج الى حلها) فاستنبط أو استخلص قوانين دقيقة محددة عن الانسان وعلاقته ببيئته .

وفى اطار هذا التأثر بالبيئة الذى اعتبرناه عند الجاحظ معتقدا فلسفيا عاما نفهم أيضا أن أبا عثمان آمن بأن البيئة لا تقف عند التأثير فى خلقة الانسان أو صورته الخارجية ، بل انها تتعدى ذلك الى التأثير فى طباعه وأخلاقه وميوله . ثم لا تقف أيضا عند حد تأثيرها فى الصورة والطبيعة ، بل تغير من ذلك تغييرا أقرب ما يكون الى التمام . أو بمعنى آخر ، يعتقد الجاحظ أن باستطاعة عامل البيئة أن يكون أقوى وأكثر فعالية فى تغيير الانسان لينسلخ من طبيعته الاولى وخلقته الاصلية اللتين كان عليهما فى بيئته الخاصة ، ان هو انتقل فاستقر ببلاد غير بلاده أو وطن بعيد عن أرضه . يوضح ذلك أبو عثمان قائلا : « وقد رأينا العرب وكانوا أعرابا حين نزلوا خرسان كيف انسلخوا من جميع تلك المعانى ... » (40) . ويؤكد على

38) المصدر السابق ج : 5 ـ ص : 370 و ج : 6 ـ ص : 71 .
39) البيان والتبيين ج : 3 . ص : 294 .
40) الحيوان ج : 4 ص : 71 .

نفس المسألة قائلا : « فأما قصبة الاهواز ، فانها قابت كل من نزلها من بنى هاشم الى كثير من طباعهم وشمائلهم ، ولابد للهاشمى قبيح الوجه كان أو حسنا ، أو دميما كان أو بارعا رائعا ، من أن يكون لوجهه وشمائله طبائع يبين بها من جميع قريش وجميع العرب . فلقد كادت البلدة أن تنقل ذلك فتبدله ، ولقد تحيفته (41) ، وأدخلت الضيم عليه ، وبينت أثرها فيه ، فما ظنك بصنيعها فى سائر الاجناس » (42) .

أما ثانى العاملين فهو أن الانسان فى نظر أبى عثمان حيوان اجتماعى، أى أن لطبيعته الاجتماعية أثرا لا يقل أهمية عن أثر البيئة فى حياته . ويلاحظ بالنسبة لعامل الاجتماع وكونه ضروريا لحياة الانسان ، انه قد تردد كثيرا فى كتابات الجاحظ أو شكل دعامة هامة من دعائم فكره الفلسفى . فحاجة الانسان الى الانسان فى نظر أبى عثمان شىء قائم فى طبع بنى آدم ، متمكن من جوهره ، ضرورى لبقائه واستمرار حياته وضمان عيشه . لان الله لم يخلق أحدا يستطيع بلوغ أو تهيىء ضروراته اليومية وتيسير كل أمر من أموره بمفرده ، ولكنه خلقه فردا اجتماعيا بطبعه ، متعدد المتطلبات، كثير أسباب الحياة ، فكان عاجزا عن توفير هذه الاسباب والمتطلبات وحده، بل لا بد له من أن يستعين على ذلك بغيره من أبناء جنسه : « ثم اعلم ، رحمك الله تعالى ، أن حاجة بعض الناس الى بعض ، صفة لازمة فى طبائعهم ، وخلقة قائمة فى جواهرهم ، وثابتة لا تزايلهم ، ومحيطة بجماعتهم » (43) .

فتوقف الانسان على غيره ، ضرورة حيوية بالنسبة له ، لذلك يصح أن نقول : ان الانسان حيوان اجتماعى فى نظر الجاحظ ، كذلك خلقه الله فجعل لكل فرد من أفراد المجتمع دورا أساسيا تتوفر بموجبه أسباب حياة الجماعة، وضمان عيشها ، لا يستغنى غنيهم عن فقيرهم ولا ملكهم عن سوقتهم ، فأجلهم ميسر لادقهم ، وأدقهم مسخر لاجلهم . يقول : « لم يخلق الله تعالى أحدا يستطيع بلوغ حاجته بنفسه دون الاستعانة ببعض من سخر له ،

---

41) التحيف بالحاء المهملة والتحوف : الاخذ من الشىء وتنقصه ، ويأتى التخوف بمعنى التحوف ، وقد ضبط المحقق الكلمة بالخاء المعجمة والاولى أن تضبط بالحاء اذ المعنى التنقص من الحافات .

42) المصدر السابق ج : 4 ص 140 وانظر كذلك كتاب الامصار ص : 193 .

43) الحيوان ج 1 ص : 421 .

فأدناهم مسخر لاقصاهم ، واجلهم ميسر لادقهم · وعلى ذلك احوج الملوك الى السوقة فى باب ، وأحوج السوقة الى الملوك فى باب ، وكذلك الغنى والفقير ، والعبد وسيده » (44) ·

ولا يقف الامر عند هذا الحد من حاجة الانسان الى غيره ، فى حياته القائمة ووضعه الحاضر ، بل يتعداه الى كون الانسان ، فى حياته الفردية والاجتماعية والبشرية يتوقف ، لضمان استمرار وتطور هذه الحياة ، على جملة خبرات تشكل ذاكرة معرفية بالنسبة لنوعه · هذه الذاكرة التى تسعفه فى المجال المعرفى الذى يضمن الاستمرار لشروطه المعيشية ، فنحن محتاجون الى من سبقنا ، كنحو احتياج من يلينا أو يأتى بعدنا الينا ، ومعنى ذلك أن الحياة الانسانية فى نظر الجاحظ حياة اجتماعية معرفية مستمرة ، كذلك خلقها الله ، وبذلك ضمن لها البقاء ·· « ··· فحاجة الغائب موصولة بحاجة الشاهد لاحتياج الادنى الى معرفة الاقصى ، واحتياج الاقصى الى معرفة الادنى ، معان متضمنة ، وأسباب متصلة ، وحبال منعقدة · وجعل حاجتنا الى معرفة أخبار من كان قبلنا ، كحاجة من كان قبلنا الى أخبار من كان قبلهم ، وحاجة من يكون بعدنا الى أخبارنا » (45) ·

يتضح من هذا أن الانسان فى نظر أبى عثمان لا يمكن أن يحيا أو يضمن أسباب عيشه الا بتوقفه على غيره ممن يحقق له أغراضه ويوفر عليه مالا يستطيع القيام به ، هذه طبيعته وجوهره فى حياته الاجتماعية القائمة ·

ثم ان استمرار الحياة البشرية وتطورها لا يمكن أن يحصلا الا بالاعتماد على الخبرة والمعرفة الانسانيتين · أى أن الحياة سيرورة وتطور متصل : الماضى مرتبط بالحاضر ، والحاضر مرتبط بالمستقبل ، وهو ما عبر عنه الجاحظ بالاسباب المتصلة ، والحبال المنعقدة ، مدركا بذلك طابعا أساسيا للحياة البشرية ، مميزا بينها وبين حياة الحيوان ·

---

44) الحيوان ج : 1 ص : 43 ·

45) الحيوان ج : 1 ص : 43 — وانظر كذلك : (فصل من صدر كتابه : الجوابات فى الامامة — ت. د· يحيى الجبورى — مجلة المورد — المجلد ع 4 / 1978 · ص : 227 ·

2 ـ مجمـوع الـرؤيـة :

لقد حددنا عناصر رؤية العالم عند الجاحظ فى ثلاثة مظاهر أساسية من مظاهر الكون اعتبرناها أجزاء تصور متكامل لقسمى العالم النامى وغير النامى عنده · لكن الرؤية لا يمكن أن تفيدنا فى فهم مضامين الفكر الجاحظى، أو فى ادراك مجال من مجـالات ابداعه الغنـى والمتنوع الا اذا كانـت تصورا يتخذ طابع البنيـة ·

وقد عرفنا البنية بأنها منظومة مستقلة العناصر ومجتمعتها ·

ففيما يتعلق بمسألة استقلال عناصر الرؤية بعضها عن بعض ، من الواضح أن الانسان يختلف عن الحيوان بجملة أشياء ذكرناها فى موضعها، الا أنه لا بأس من صياغتها الآن صياغة نهائية تجعلنا ندرك هذه الفـروق جملـة لا تفصيـلا ·

الانسان من العالم النامى ، وهو فى نظر ابى عثمان حيوان يفضل جميع المخلوقات بما فى ذلك القسم الطبيعى الذى ينتمى اليه ، لما ميزه الله به من الاستطاعة والعقل والمنطق ، وقد أشرنا الى أن هذين الاخيرين يرجعان فى الاصل الى الاستطاعة ، أفلا يصح ، اذن أن نعتبـر الانسان حيوانا مستطيعا ؟ انه كذلك ، وبهذا ندرك الفرق الجوهرى بينه وبين سائـر أنـواع الخلـق ·

أما الحيوان فيختلف عن باقى عناصر العالم النامى وعن الجمـاد بالحس الغريزى الذى طبعه الله عليه فجعله فى درجة طبيعية أقل مـن درجة الانسان وأفضل من درجة النبات مثلا ، لانه منح هذا الحس ·

وتبقى بعض عناصر العالم النامى التى تشبه الجماد من حيث انها محرومة من هذه الفطرة التى فطر الله عليها الحيوان ، مسلوبـة مـن الاحساس المتنوعة بتنوعه ، ولذلك فان عناصر العالم النامى ـ عـدا الانسان والحيوان ـ تاتى فى درجة أقل من مرتبة هذا الاخير داخل التدرج الطبيعى · أما الجماد فانه أدنى المخلوقات اطلاقا ·

أما فيما يتعلق بالعنصر الاساسى الذى يجمع عناصر هذه الرؤية ، فيجعلها منظومة ونسقا ، فان العالم فى نظر الجاحظ ـ رغـم اختـلاف

مظاهره – يعتبر نظاما اشاريا · انه ناطق بأجرامه ونباته وحيوانه · أى ان ضابط الرؤية أو عاملها المشترك ، الذى يجمع مكوناتها المستقلة استقلالا ذاتيا هو البيان ، ومعنى هذا أن الدلالة فى نظر أبى عثمان ، كيفما كان نوعها وشكلها الخارجى تعود فى الاصل الى اعتبارها نطقا : « فالدلالة التى فى الموات الجامد ، كالدلالة التى فى الحيوان الناطق ، فالصامت ناطق من جهة الدلالة ، والعجماء معربة من جهة البرهان » (46) ·

الا ان هذه الدلالة وان كان أصلها النطق تنقسم الى خمسة أصناف لا تنقص ولا تزيد ، جعلها ابو عثمان مختلفة اختلافا مظهريا يتوافق مع كل مظهر من مظاهر الكون المعبر بدلالته ، المنظم بالبيان · يقول الجاحظ : « وجميع أصناف الدلالات على المعانى من لفظ وغير لفظ ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد : أولها اللفظ ، ثم الاشارة ، ثم العقد ، ثم الخط ، ثم الحال التى تسمى نصبة » (47) ·

فهذه الوسائل المختلفة اختلافا مظهريا هى التى تجعل العالم نسقا ونظاما ، وهى التى دفعتنا الى اعتبار رؤية العالم عند أبى عثمان رؤية بيانية تتخذ طابع بنية فكرية ذات دلالة بالنسبة لتفكيره ·

قلنا ان الاصل فى هذه الوسائل هو النطق بمعناه الاعم ، لكن الملاحظ أن هذا النطق لا يمكن ان يكون معربا أو مفصحا الا اذا كان لغة · وهذه مسألة لم تتوفر الا للانسان من بين جميع المخلوقات ، وهذا ما عناه الجاحظ حين قال : « والانسان هو الفصيح وهو الناطق » (48) ·

لذلك فان العالم وان كان نظاما اشاريا فانه لا يستطيع الافصاح والتعبير الواضح الظاهر ، بل انه مجرد دلالة قائمة – معبرة عن الحكمة المودعة فيها ، هذه الحكمة التى لا يستطيع تبينها الا الانسان ·

والحيوان ناطق ، الا ان نطقه مجرد أصوات ينقصها التقطيع والتأليف ومعنى هذا أنه غير مفصح عما يريد الا نسبيا · يقول الجاحظ : « وقد يشتقون لسائر الحيوان الذى يصوت ويصيح ، اسم الناطق اذا قرنوه فى

46) البيان والتبيين ج : 1 ص : 81 وانظر الحيوان ج : 1 ص : 34 و ص : 45.
47) البيان والتبيين ج : 1 ص : 76 وانظر الحيوان ج : 1 ص 33 – 34 ·
48) الحيوان ج : 5 ص : 286 ·

الذكر الى الصامت · ولهذا الفرق أعطوه هذه المشاكلة وهذا الاشتقاق»(49)

ثم انه الى جانب عدم قدرته على الافصاح — وهذا يعود الى أنه ليس للحيوان من الحاجات والعقول والاستطاعات ما يجعل لغته قوية التعبير ، معربة عما يحسه اعرابا تاما — فان وسائل البيان لا تتعدد لديه ، اذ أنها تقف عند حدود الدلالة بالنصبة ، والنطق غير المقطع أو المؤلف ، والاشارة · يتميز الحيوان اذن عن باقى عناصر العالم النامى — عدا الانسان — وعن الجماد بالصوت الذى هو الوحدة الاساسية للفظ فى نظر الجاحظ (50) ·

لكنه الى جانب هذا الصوت يمتلك التعبير بالاشارة ، وهى وسيلة يستعملها من الحيوان ما ليس له صوت كالذر والنمل (51) ، أو أن استعمالها من طرف الحشرات والهمج أكثر من استعمال الناطق من الحيوان لها ·

أما الانسان فانه وحده الذى يمتلك هذه الوسائل كلها ، فهو يستعمل اللفظ المقطع المؤلف ، كما يستعمل الخط وهو نطق بالحبر أو المداد (52)، ويستعمل العقد وهو نطق بالحساب (53) ، كما أنه يستعمل الاشارة التى تتخذ لديه شكلا تعبيريا معينا شبيها باللغة · ويتحدث الجاحظ عن الاشارة واستعمالها من طرف الانسان قائلا : « فأما الاشارة فباليد ، وبالرأس ، وبالعين والحاجب والمنكب ، اذا تباعد الشخصان ، وبالثوب وبالسيف ، وقد يتهدد رافع السيف والسوط ، فيكون ذلك زجرا ، ومنعا وردعا ويكون وعيدا وتحذيرا » (54) · والى جانب هذه الوسائل الاربع ، فان الانسان لا يفتقر الى النصبة باعتبارها شكلا معبرا لديه : « ··· كما خبر الهزال وكسوف اللون ، عن سوء الحال ، وكما ينطق السمن وحسن النضرة ، عن حسن الحال » (55) · ومعنى هذا أن الافصاح أولا هو ما يميز الانسان

---

49) المصدر نفسه ص : 286 ·
50) البيان والتبيين ج : 1 ص : 79 ·
51) انظر الحيوان ج : 4 ص : 24 — 25 وكذلك ص : 80 من الجزء نفسه ·
52) انظر الحيوان ج : 1 ص : 70 و ج : ص : 5 ·
53) انظر الحيوان ج : 1 ص : 45 وما بعدها ، وكذلك مفاهيم الجمالية والنقد عند الجاحظ ص : 46 — 47 الدكتور ميشال عاصى ·
54) البيان والتبيين · ج 1 ص : 77 ·
55) الحيوان ج : 1 ص : 34 ·

عن سائر المخلوقات من نام وغير نام ، ثم تعدد وسائل البيان لديه ، أى انه معبر بكل أدوات البيان من لفظ وغيره ·

ونستخلص أن ما يوحد مظاهر الخلق الالاهى عند الجاحظ ، أى ما يعتبر عاملا مشتركا بينها يضبطها فتنتظم ، متخذة شكل بنية ونسق فكرى، هو البيان · وربما أمكن القول بأن جميع ما قاله الجاحظ عن البيان يرجع فى أصله الى تصوره العام للعالم تصورا بيانيا · وهذا ما يجعله بحق صاحب نظرية بيانية يمكن موازنتها بأحدث نظريات علم اللغة العام المعصر ·

فاللغة فى نظر فردناند دوسوسور — F. de Saussure نظام من الاشارات يدخل فى أطار علم مستقبلى هو « السيميولوجيا Sémiologie » هذا العلم الذى سيدرس أنظمة اشارية أخرى عدا اللغة ، لكنها جميعا أنظمة ذات طابع اجتماعى ، يقول : « اللغة نظام من الاشارات معبر عن أفكار ، وبهذا فانها تقارن بالكتابة ، وبهجائية الصم والبكم ، وبالطقوس الرمزية وبأشكال السلوك المهذب ، وبالاشارات العسكرية ··· الخ · انها فقط اهم هذه الانظمة ·

اننا يمكن أن نتصور اذن علما يدرس حياة الاشارات فى حضن الحياة الاجتماعية ، سيكون جزءا من علم النفس الاجتماعى ، وبالتالى من علم النفس العام ، سنسميه سيميولوجيا (من الكلمة اليونانية Semeîon « Signe ») سيعلمنا ما ترتكز عليه الاشارات ، وما القوانين التى تنظمها · وبما أن هذا العلم لم يوجد بعد ، فاننا لا نستطيع أن نحدد آفاقه ، ولكن له الحق فى الوجود ، لان مكانه محدد سلفا · وعلم اللغة ليس سوى جزء من هذا العلم العام ، والقوانين التى ستكشف عنها السيميولوجيا ستطبق فى علم اللغة ، وهذا الاخير سيجد نفسه مرتبطا بمجال معرف بدقة بالنسبة لمجموع الوقائع الانسانية » (56) ·

وليست الاشارة فى نظر علماء آخرين وقفا على الانسان فقط دون غيره من الحيوانات ، بل هى شىء مستعمل لدى غيره من هذه الحيوانات · يقول أميل بنفنست — Emile Benveniste : « ان الاشارة حدث فزيائى

(56 Cours de linguistique générale p : 33

مرتبط بحدث فزيائى آخر ، بعلاقة طبيعية أو اصطلاحية : البرق ينذر بالعاصفة ، والجرس يعلن عن حاول وقت الطعام ، والصياح ينذر بالخطر · ان الحيوان يدرك الاشارة ، وهو قادر على رد الفعل ازاءها على نحو ملائم · ونحن نستطيع أن نروضه على أن يعين نوع اشارات مختلفة ، أى أن يربط بين احساسين بواسطة علاقة اشارية · والارتكاسات الشرطية الشهيرة لبافلوف Pavlov توضح ذلك · والانسان يستجيب كذلك للاشارات باعتباره حيوانا » (57) ·

فاذا أدخلنا فى اعتبارنا خصوصيات كل عالم من هؤلاء العلماء الثلاثة، وما يمتاز به فكره من أصالة واجتهاد شخصى ، ثم نوع الظروف الاجتماعية التى عايشها ، وكذلك المرحلة التاريخية التى أنجبت كل واحد منهم ، فاننا نستطيع أن ندلى بالملاحظات التالية فى اطار عقد مقارنة بين نظرة كل منهم الى اللغة أو الاشارة · ولقد دفعنا الى هذه المقارنة نوع المقاربات التى تجعل الجاحظ سيميائيا وعالم لغة فى آن واحد :

1 ـ يعتبر الجاحظ العالم نظاما من الاشارات ، ويعتبر سوسور بعض مظاهر الحياة الانسانية الشبيهة باللغة ذات نظام اشارى ، فى حين أن بنفست يؤمن بأن الحيوان يستعمل الاشارات كما يستعملها الانسان ·

2 ـ يعتقد الجاحظ أن اللفظ والخط والعقد والاشارة والنصبة لدى الانسان وسائل بيانية مختلفة المظهر ، متشابهة الاصل والجوهر ، وهذا بالضبط مفهوم سوسور للسيميولوجيا ، أو علم دراسة الاشارة ، الذى سيعنى بالكشف عن قوانين هذه الاخيرة فى مجالات عديدة غير اللغة ·

3 ـ القدرة على النطق واستعمال الاصوات عند الحيوان جعلت الجاحظ يعتبره ذا لغة معينة شبيهة بلغة الانسان ، ولكنها لغة ينقصها الافصاح ، لانها مجرد أصوات لم تقطع أو تؤلف · أى انها لغة ذات كيان مستقل ، منفصل عن الحيوان انفصالا موضوعيا ، اذ انها تقف عند حدود التعبير عن احساس الحيوان الآنى وإدراكه الغريزى غير المتطور · وهذا ما يعتقده بنفست أيضا حين يجعل الحيوان قادرا على ادراك الاشارة ورد الفعل ازاءها ، بشكلها الحسى غير المجرد ·

(57 Problèmes de linguistique générale I p : 27

4 ـ الانسان وحده من بين جميع الحيوانات يدرك أنه منح البيان ، يقول الجاحظ : « ثم جعل للمستدل سبب يدل به على وجوه استدلاله ، ووجوه ما نتج له الاستدلال ، وسموا ذلك بيانا ... » (58) ، وهو وسيلة تمكن الانسان من أن يحدد استدلاله ، وما استخلصه من هذا الاستدلال، ومعنى هذا ان الانسان متميز عن غيره من الحيوان بأنه يستطيع تعيين انفعاله والتعبير عن فكره ، انه ينتقل من درجة جعل اللغة ذات وظيفة حسية مباشرة ، الى درجة تكتسب بها وظيفة تمثيلية .

وبنفنست يفرق بين الحيوان والانسان بهذه القدرة ، أى قدرة الانسان على الترميز أو التمثيل يقول : « ... ولكنه « الانسان » بالاضافة الى ذلك يستعمل الرمز المؤسس من طرفه ، يجب تعلم معنى الرمز ، ويجب ان تتوفر القدرة على تأويله بحسب وظيفته الدالة وليس فقط ادراكه كانطباع حسى ، لان الرمز ليست له علاقة طبيعية بما يرمز اليه . ان الانسان يخلق ويفهم رموزا ، والحيوان لا يستطيع ذلك ، وكل شيء ينبع من هنا . والجهل بهذا التمييز يستدعى أنواعا من الخلط او من المسائل الخاطئة ، يقال كثيرا ان الحيوان المدرب يفهم كلام الانسان . يستجيب الحيوان فى الواقع للكلام ، لانه درب على التعرف عليه كاشارة ، ولكنه لن يعرف اطلاقا تأويله كرمز .

ولنفس السبب ، يعبر الحيوان عن انفعالاته ، ولا يستطيع تعيينها» .
من كل ذلك اريد أن أوضح شيئا اساسيا هدفت اليه حين عقدت هـذه المقارنة : وهو ان تصور الجاحظ للعالم تصورا بيانيا يجعله صاحب نظرية لغوية لا تقف عند حدود الانسان ، بل تمتد الى الحيوان ثم الكون . ومعنى هذا اننا نستطيع ان نستوحى من فكره ـ باعتباره تراثا عربيا جادا ـ موضوعات تفيدنا فى مجال البحث المتسم بالاصالة والعمق .

---

58) الحيــوان ج : 1 ص : : 33 .
59) مشاكل فى علم اللغة العام ص : 27 Problèmes de linguistique générale. 1. P.

الفصـــل الثانـــي

الاسس الفكرية لرؤيـة العالم عند الجاحظ

1 ـ نشأة فكر المعتزلة وتطوره الى عصر الجاحظ :

أ ـ تـمـهـيـد :

لا بد فى مطلع هذا الفصل المتعلق بفلسفة المعتزلة من اثارة مسائل منهجية نحدد بها معالم مبدئية ، ترسم الطريق التى سنسلكها لفهم هـذه الفلسفة أولا ، ووضع فكر الجاحظ ضمن اطارها العام ، باعتباره شيخا من شيوخها ثانيا ، ثم رصد الروابط والعلاقات بين رؤية العالم لـدى هذا المفكر وفلسفة فرقته الكلامية اخيرا ٠

وأول ما تحسن اثارته من مسائل المنهج هاته ، قضية ادماج بنيـة فكرية خاصة فى بنية فكرية أكثر اتساعا تستوعبها وتشملها ، فتفهم الاولى فى ضوء الثانية ، وضمن عناصرها ٠ ولقد سبقت الاشارة الى أن رؤية العالم بنية دالة ، وما أود التأكيد عليه هنا هو أن دلالتها تكمن فى أنها تشكـل بدورها عنصرا من عناصر بنية اخرى اكثر شمولا ، يتحتم البحث عنهـا وتحديد مكوناتها ، اى اجزائها المستقلة والمتكاملة ، وكذا العلاقات بين هذه الاجزاء بعضها ببعض ، وبينها وبين جماع البنية أو كليتها ، وقبـل هذا التحديد وذلك البحث لا بد من توضيح العلاقة بين البنيتين ، اى بين رؤية العالم ، والبنية الاكثر شمولا ٠ انها علاقة استيعاب وتولد ، اى أن الثانية تستوعب الاولى باعتبار ان هذه الاخيرة تشكل عنصرا من عناصرها٠ ثم ان هذه الاولى لا بد متولدة عن الثانية ، ما دامت هذه هـى التـى تستوعبها أو يدمجها الباحث ضمنها ٠

ان عمل الباحث لتوضيح هذه العلاقة يتلخص فى أنه حين يوضح عناصر البنية والروابط التى تجمع هذه العناصر ، أى العلاقات المتبادلة بينها ، يكون قد قام بعملية فهم معينة لهذه البنية · لكنه يجب ألا يقف عند هذا الحد من البحث ، ولا سيما فى دراسة تؤمن سلفا بأن فكر الانسان انفرد — ما دامت رؤية العالم متعلقة به — لا يمكن بأى حال من الاحوال أن يفصل عن فكر الفئة الاجتماعية التى ينتمى اليها ··· ان هذا الفهم يجب أن يردف بتفسير معين ، أى بتوضيح العلاقة بين فكر الفرد وفكر الجماعة التى ينتمى اليها · وما دامت هذه العلاقة بنيوية توليدية فلا بد اذن من ادماج البنية الاولى ضمن مكونات البنية الثانية ، فتصبح هذه الاخيرة فهما ثانيا يتعلق بعناصرها والعلاقات المتبادلة بين هذه العناصر ، وتفسيرا للبنية السابقة المحددة قبلها ، أى شرحا لرؤية العالم ·

ولكى أوضح هذه القضية النظرية أسوق المثال التالى :

ان تحديد رؤية العالم عند الجاحظ فهم لبنية فكرية جاحظية صرف ، يجب أن نشرحها ضمن اطار فكر الفئة الاجتماعية التى ينتمى اليها ، ومن أجل هذا الشرح لا بد من ادماجها فى اطار فكرى عام يشملها ويستوعبها هو فكر المعتزلة ·

وهناك قضية اخرى لا بد من التأكيد عليها قبل الحديث عن فلسفة المعتزلة · وتتعلق بطريقة دراسة هذه الفلسفة · اذ لا شك أن هذا الاتجاه الفكرى عرف أطوارا مختلفة فى نشأته وتطوره ، وهى أطوار متعاقبة وممتدة عبر الزمن ، لكنه الى جانب هذا التعاقب عرف منعطفات متنوعة ومتعددة يصح أن نعتبرها متجهة نحو تعميقه واغنائه · ومن أجل توضيح هذا الامتداد عبر الزمن وهذا الاغناء والتعميق أرى ضروريا أن أضيف مفهوم « الانبناء » (1) الى مفهوم البنية الذى سبق تحديده فى الفصل الاول من هذه الدراسة ·

ان كل بنية دالة نريد دراستها بدقة فى مجال الفكر الانسانى ، تحتاج الى بحث وصفى يعنى بتحديد عناصرها وتوضيح العلاقات المتبادلة بين هذه العناصر ، لكنها تظل مفتقرة الى بحث تاريخى يكشف عن كيفية نشأتها

(1 La structuration

وتطورها عبر الزمن ، الى أن أصبحت بنية ذات عناصر أو مكونات مستقل بعضها عن بعض ، ومتكاملـة فى آن واحـد · خاصة أن هـذه البنيـة غير متعلقة بفرد من أفراد المجتمع بل تهم مجموعة أفراد ، أى فئة اجتماعية معينة تؤمن باتجاه فكرى خاص ، أو تقف من العالم موقفا فلسفيا وعقائديا ، ان لم يكن متطابقا فهو متشابه بين هؤلاء الافراد الى حد كبير ·

ان الاتجاه الرومانسى فى الادب الفرنسي مثلا لم يكن وقفا على جان جاك روسو، أو فيكتور هوكؤ، أو لامارتين، بل انه اتجاه أدبى أو شبه فلسفى، آمن به رواد أسسوا بعضا من أصوله ، ثم شعراء وكتاب آخرون أغنوه وأضافوا اليه الكثير طيلة مرحلة زمنية معينة · لذلك لا بد لفهم هذا الاتجاه بشكل علمى دقيق ، من تحديد رؤية العالم عند أفراده ، ثم دراسة جذور هذه الرؤية وتطورها ، أى دراسة البنية الدالة أولا ، ثم عملية انبنائها ثانيا·

ولا بد ــ ونحن بصدد تحديد مفهوم الانبناء ومقارنته بمفهوم البنية ــ من الاقرار مبدئيا بجملة علاقات أو تقاطعات بين عناصر المفهومين ، أى بين عناصر البنية وهى مستقرة ، وعناصر الانبناء وهى تتولد وتتكون ، أو تتطور وتغتنى وتتعـدد ·

ولاوضح ذلك أسوق المثال التالى : ان العلاقة بين الله والانسان كما تظهر فى الفكر المعتزلى عنصر من عناصر بنية هذا الفكر ، يجب أن يدرس بشكل وصفي لدى مفكرى هذا الاتجاه الكلامى فى مرحلة زمنية معينة ، لكنه لا بد من دراسة هذه العلاقة نفسها بحسب تطورها وغناها ، ضمن اطار تاريخى أشمل من المرحلة الزمنية المحددة · فلنلاحظ مثلا أن هذه العلاقة فى نظر المعتزلة يطبعها طابع العدل الالهى المطلق ، علينا أن نبحث فى مسألة العدل ، كيف نشأت ؟ وما هى التطورات العامة التى خضعت لها كي تصل الى حدها الاقصى ، وهو الحد الذى يظهر ضمن بنية فكر المعتزلة ككـل ، وقد أصبح مستقرا ، محدد العناصر ، نهائى الصيغة ، ·

ب ــ نشـأة الاعتـزال :

لقد اختلف الدارسون فى مسألة نشأة الاعتزال وتسمية المعتزلـة اختلافا بينا ، مرجعه اختلاف المصادر التى اعتمدوها فى دراستهم لهـذه التسمية وتلك النشأة ·

ولعل أشهر رأى فى القضية هو ما يورده أولئك الذين اعتمدوا بشكل كبير على ما جاء فى « الملل ــ والنحل » ، من أن رجلا دخل على الحسن البصرى سائلا اياه : « يا امام الدين ، لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر . والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعيدية الخوارج . وجماعة يرجئون اصحاب الكبائر . والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الايمان . ولا يضر مع الايمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الامة ، فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقادا .

فتفكر الحسن فى ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ، ولا كافر مطلقا ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين : لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل الى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن . فقال الحسن : اعتزل عنا واصل . فسمى هو وأصحابه معتزلة » (2) .

ومن جملة هؤلاء الذين أرجعوا نشأة المعتزلة الى واصل بن عطاء ، مذهبا « وتسمية » ، الدكتور حسين مروة فى كتابه « النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية » (3) . والاستاذ زهدى جار الله فى كتابه « المعتزلة » (4) وكذا الدكتور عبد الحكيم بلبع فى كتابه « أدب المعتزلة الى نهاية القرن الرابع الهجرى » ، الذى يقرر بعد ايراد روايات متعددة ، قديمة وحديثة لنشأة الاعتزال ، أننا : « نستطيع ان نستخلص أن ظهور المعتزلة ــ كرواد لحركة فكرية ــ كان مترتبا بصفة مباشرة على موقف واصل وصحبه فى مشكلة مرتكب الكبيرة » (5) .

ونجد الى جانب هؤلاء فريقا آخر من الدارسين لم يعتمد هذا الراى او يأخذ به ، بل يقف من نشأة المعتزلة وتسميتهم موقفا مخالفا ، يتلخص فى أن واصلا اخذ الاعتزال عن ابى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية . أى أن الاعتزال فى نظر هؤلاء لم يكن مجرد موقف اتخذه واصل من الحسن

---

1) الملل والنحل . الشهرستانى ج : 1 ص : 48 .
3) النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية د. حسين مروة ج ــ 1 . ص : 636 و 637 .
4) المعتزلة . زهدى جار الله ص : 17 وما بعدها .
5) أدب المعتزلة د. عبد الحكيم بلبع ص : 117 .

البصرى فى جامع من الجوامع ، بل انه مذهب فكرى نشأ أول ما نشأ على يد أبى هاشم ، ثم أسسه أو أقام دعائمه الاولى تلميذه واصل بن عطاء ·

وأبرز من يمثل هذا الاتجاه الدكتور محمد عمارة ، والدكتور سامى النشار · يقول الاول : « وأخذ واصل بن عطاء عن أبى هاشم عبد الله ابن محمد بن الحنفية حتى قال عنه القاضى عبد الجبار : لقد كان واصل كتابا صنفه أبـو هاشم » (6) ·

أما الثانى فيذهب الى أن واصلا كان نتاج ثلاثة أئمة ، أولهم معتزلى بحت ، هو أبو هاشم ، والثانى مرجئى ، وهو أخوه الحسن بن محمد بن الحنفية · والثالث هو الحسن البصرى (7) ·

والحقيقة أن مسألة نشأة المعتزلة غامضة غموضا نسبيا ما دمنا نجد الاختلاف قائما فى مصادر علم الكلام القديمة نفسها · وعلينا — ونحن بصدد هذا الاختلاف — أن نسائل أنفسنا عن أسباب منشئه ·

لا شك أن محاولة رد حركة فكرية ذات اتجاهات متعددة ، ومبادىء متنوعة ، الى فرد من الافراد ، تبدو محاولة تعسفية الى حد كبير ، لان تاريخ الفكر الانسانى يعلمنا أن الحركة الفلسفية أو الثقافية أو الادبية ، انما منشؤها فئة اجتماعية ، للفرد مكانته بينها ، لكنها تبقى بالرغم من ذلك جماعة ، تؤمن بهذا الاتجاه أو ذاك فى مرحلة زمنية معينة ، فيؤسسه بعض افرادها ، ويطوره أو يغنيه أو يدافع عنه أفراد آخرون عبر الزمن · أى أن فردا من افراد هذه الفئة يعبر عن بعض مبادئها بمعية أفراد آخرين، ثم يأتى بعد هؤلاء مجموعة افراد يضيفون الى هذه المبادىء أسسا ودعائم جديدة فيتكون المذهب ، وتتشعب قضاياه ، فى تطور واستمرار ، الى أن يصل الى حد وصيغة نهائيين · وهذا التأسيس والتطور هو ما أشرنا اليه قبل قليل بمفهوم الانبناء · أما الحد والصيغة النهائيان فهو ما يمكن أن نطلق عليه اسم البنية فى حالة استقرارها الكلى بعد أن يصل التطور الى مـداه الاقصى ·

---

6) الاسلام وفلسفة الحكم : الخلافة ونشأة الاحزاب السياسية ص : 200 ·
7) نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام — د· سامى النشار ج : 3 ص : 535 ·

لذلك فان نشأة الاعتزال لم تكن على يد فرد من الإفراد ذهب الى رأى من الآراء فى مرتكب الكبير وأنه فى منزلة بين المنزلتين ، بل هى نشأة حركة فكرية يجب أن تفهم فى اطار تاريخى عام يمكن أن يشمل أحيانا أفرادا أو مفكرين ، ليسوا من صميم هذه الحركة فى مرحلة نشأتها ، ولكنهم اعتقدوا بعض معتقداتها ، أو أسسوا أجزاء من اتجاهها الفكرى والكلامى ، الذى سيفهم بشكل أدق ، حين يعمل الباحث من أجل توضيحه — على ابراز دور هؤلاء الذين لم يكونوا معتزلة ولكنهم قالوا ببعض مبادىء المعتزلة .

ولذلك فان فهم حركة المعتزلة فى مرحلة نشأتها يقتضى تقسيم مؤسسيها الى فريقين :

الفريق الاول : وهو الذى يضم مجموعة من الافراد الذين شاركوا فى عملية تكون الاتجاه الاعتزالى ، دون أن ينتموا اليه باعتباره مدرسة كلامية . ونذكر من هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر :

الجعد بن درهم ، الذى ينسب اليه بعض المؤرخين اعتقادا مبدئيا بنفى الصفات والذى قتل على يد خالد بن عبد الله القسرى ، والى العراق من قبل هشام بن عبد الملك (8) ثم المغيرة بن سعيد العجلى ، الذى قتل على يد الرجل نفسه والذى اعتقد بخلق القرآن (9) .

وبعد هذين الرجلين ، يذكر مؤرخو الفكر الاسلامى ، جهم بن صفوان الذى تنسب اليه « الجبرية » وتسمى أحيانا باسمه « الجهمية » (10) وقد أخذ عن الجعد بن درهم مقالته فى نفى الصفات ، وأضاف اليها الاعتقاد بخلق القرآن ، وانكار رؤية الله ، ثم الدعوة الى الاخذ بالعقل قبل النقل ، وكلها أجزاء مبادىء اعتزالية كما سيتضح بعد قليل . يقول عنه صاحب « الملل والنحل » : « وافق المعتزلة فى نفى الصفات الازلية(11)»

---

8) المعتزلة — زهدى جار الله ص : 33 نقلا عن ابن الاثير ج 5 ص : 704 ، وشذرات الذهب ج 1 ص : 169 .
9) المصدر نفسه والصفحة نفسها نقلا عن ابن الاثير ج : 5 ص : 82 .
10) فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية — لويس غرديه و ج قنواتى — ترجمة : صبحى الصالح وفريد جبر ص : 60 .
11) الملل والنحل — الشهرستانى ج : 1 ص : 86 .

« وهو أيضا موافق للمعتزلة فى نفى الرؤية ، واثبات خلق الكلام ، وايجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع » (12) . وقد قتل فى آخر أيام بنى أمية (13) .

وبعد هؤلاء ، نجد أن المشتغلين بعلم الكلام يذكرون ان أول من اشتهر بـ « القدر » من متكلمى المسلمين ، معبد الجهنى ، وغيلان الدمشقى (14) . وقد كان الاول يحضر حلقة الحسن المصرى ، وفى هذا ما يكفى لتصور امكان تأثيره على رواد مدرسة المعتزلة الاوائل ، حتى ان البعض ليصرح فى نوع من التأكيد بأن عمرو بن عبيد استقى منه مذهب المعتزلة فى حرية الارادة (15) .

أما الفريق الثانى فيشمل رواد الفكر الاعتزالى باعتبارهم منشئى مدرسة كلامية متميزة عن غيرها . مباينة لسواها من الفرق الاسلامية .

رأينا سابقا أن بعض مؤرخى الفكر الاسلامى يرجعون نشأة الاعتزال الى واصل بن عطاء ، وأنهم يعتمدون فى رأيهم هذا على ما أورده الشهرستانى فى « الملل والنحل » بشكل مطلق ، وانهم يشكلون بدعواهم هاته أشهر الآراء وأكثرها تداولا .

ورأينا ايضا أن مؤرخين آخرين يردون هذه النشأة الى أستاذ واصل ، أبى هاشم . وهم يعتمدون فى ذلك على مصادر مختلفة أهمها آراء القاضى عبد الجبار (16) ورواية صاحب « مفتاح السعادة » (17) .

صحيح أنه يمكن اعتبار أبى هاشم أستاذا لواصل ، مارس تأثيره عليه كما مارسه أيضا أستاذه الثانى الحسن البصرى ، الذى يقترن الاعتزال بانفصال تلميذه عن حلقته . وسنقف بذلك على راى ثالث يوفق بين الرأيين السابقين ، فى مسألة النشأة الاولى لحركة المعتزلة .

لكن الامر أعمق من ذلك وأدق ، اذ نشأة المعتزلة الاولى يجب أن

12) ــ 13) المصدر نفسه ص : 88 .
14) فجر الاسلام ــ أحمد أمين : الباب السابع ــ الفصل الرابع .
15) انظر : « المعتزلة » ــ زهدى جار الله ص : 35)
16) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ــ ت : فؤاد سيد ــ ص : 212 . وهو الذى يعتمد عليه محمد عمارة فى ارجاع نشأة الاعتزال الى ابى هاشم . انظر الاسلام وفلسفة الحكم ص : 200 .
17) نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام د ــ سامى النشار ــ ج : 3 ص : 34 ، اعتمادا على « مفتاح السعادة » طاش كبرى زادة .

تفهم على ضوء أنها عملية انبناء ممتد عبر الزمن ، شارك فيها مفكرون غير منتمين جملة وتفصيلا الى هذا المذهب الكلامى ، وهم الذين تحدثنا عن بعضهعم قبل قليل · ثم أفراد آخرون ، متعددون ، أبرزهم على الاطلاق أبو هاشم الذى يقول عنه الجاحظ : « ومن مثل محمد بن الحنفية وابنه أبى هاشم الذى قرر علوم التوحيد والعدل ، حتى قالت المعتزلة غلبنا الناس كلهم بأبى هاشم الاول » (18) ·

والى جانب هذا الرائد الاكبر لحركة الاعتزال ، نذكر تلميذه واصل ابن عطاء ، وصاحبه عمرو بن عبيد ، اللذين كانا يحضران حلقة الحسن البصرى · ولا شك أن هذين الرجلين قد اضافا الى معتقدات أبى هاشم ما جعل أصول فكر المعتزلة تتضح بشكل أعمق وأنضج نسبيا مما كان عليه الامر قبلهما ··· يقول القاضى عبد الجبار ، « قد بينا من قبل أن واصلا لم يكن منه الا التشدد فى الكلام ، على من أحدث التشبيه والخارجية والارجاء ، لانه انما ابطل ما احدثوه على ما تقدم من طريقة الصدر الاول والثانى ··· » (19) ·

ومعنى هذا أن واصلا قد اضاف الى التوحيد نفى التشبيه والى العدل الوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين، لان القول بالعدل يقتضى حتما أن يكون الانسان قادرا على الاختيار بين الحسن والقبيح من الافعال، حتى يصدق وعد الله ووعيده ، ويتضمن كذلك مبدأ المنزلة بين المنزلتين، لان العدل الالهى يقتضى أن تتحدد للفاسق منزلة دون منزلة المؤمن وفوق منزلة الكافر ؟ واذا كان واصل قد عارض المشبهة بمبدإ التوحيد الذى اعتقده أبو هاشم ، فانه بمبدإ الوعد والوعيد قد ناقض المرجئة ، وباعتقاده مسألة المنزلة بين المنزلتين قد اختلف مع الخوارج الذين يكفرون الفاسق·

فاذا أضفنا الى هذا الاغناء ما يذكره المؤرخون من أن عمرو بن عبيد قد استقى مذهب حرية الارادة الذى آمنت به المعتزلة من معبد الجهنى ، أدركنا مدى التطور الذى تحقق على يد هذين الرائدين بالنسبة لما « قرره أبو هاشم من علوم التوحيد والعدل » ، حسب مقولة الجاحظ السابقة ·

---

18) « فضل هاشم على عبد شمس » ــ رسائل الجاحظ ــ حسن السندوبى ص : 106 ·
19) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ــ تحقيق فؤاد سيد ص : 165 ·

والحقيقة ان هذه الصيغة المبدئية لاسس الفكر الاعتزالي سواء منها التي قررها ابو هاشم ، أو التي اغنى بها واصل وعمرو مذهبه ، كانت تمثل ارهاصات فكرية ، ذات اتجاه نحو التأسيس الاول ، لمبادىء كلامية في صراع وتصادم مع حركات فكرية مخالفة لها ، لكل منها رواد ومؤسسون وأتباع . ولذلك فان اسم الاعتزال لا يمكن أن يكون مشتقا من اعتزال واصل لمجلس الحسن البصري بجامع البصرة ، وانما اشتق للدلالة على الصراع والتصادم اللذين عرفهما هذا الاتجاه في نشأته الاولى. ولعل النص التالي يوضح لنا بشكل كبير أصل اسم المعتزلة وانه مستمد من اختلاف فكري بين المعتزلة وغيرها من الاتجاهات الكلامية ، يقول الجاحظ :

« قالت الجهمية : « لا نقول ان الله معنى ولا نقول انه شيء ، ومتى اضفنا اليه شيئا فمتى نحن أضفناه اليه فذلك الشيء فعل من أفعاله ، كذلك سمعه وبصره وعلمه وقدرته » وقالت الرافضة : « هو جسم فضلا عن أن نقول : شيء » وقالت المعتزلة : « هو شيء وليس كمثله شيء ، وليس بجسم وليس علمه بفعل ولا صنع . وانما قولنا : له علم ، كقولنا : هو عالم ، نريد أنه لا يخفى عليه خافية » .

وقالت المرجئة : « القاذف مؤمن » وقالت الخوارج : « القاذف كافر » وقال بعضهم : مشرك ، وقالت البكرية : « بل هو أسوأ حالا من المشرك . والمنافق أشد عذابا من الكافر » . وقالت المعتزلة : « هو فاسق كما سماه نصا ولا نسميه كافرا فيلزمنا أن نلزمه أحكام الكفار وليس ذلك حكمه . ولا نقول : مؤمن ، فيلزمنا ولا يته ومدحه وايجاب الثواب له ، وقد أخبرنا الله تعالى أنه مشؤوم من أهل النار فنزعم انه في النار مع الكافر وانه لا يجوز أن يكون في الجنة مع المؤمن » . وقالت الخوارج في قتال الفئة الباغية : « نسير بالاكفار وبالسبي والغنائم وباتباع المدبر والاجهاز على الجريح » . وقالت المرجئة : « الا قتال » . وقالت المعتزلة بالقول المرضي ، وهو ايجاب القتال على جهة الدفع لا على القصد الى القتال ولا على السبي ولا على الاجهاز على الجرحى ولا على استحلال الاموال . فلم نفرط افراط الخوارج ولم نقصر تقصير المرجئة ، ودين الله بين المقصر والغالي ، وهذا الاشتقاق وهو التوسط والاقتصاد ، هو الاعتزال

لغاو من غلا وتقصير من قصر ... » (20) .

ويوضح النص بما لا يدع مجالا للشك أن اسم المعتزلة اشتق من اعتزال التطرف فى بعض المواقف الدينية التى لا بد أن يكون لها معادل أو مقابل اجتماعى وسياسى لا مجال الوقوف عنده الآن ، ثم رفض التقصير الذى لا يبدو فى نظر المعتزلة منطقيا ومعقولا .

ويؤكد هذا الاشتقاق ما ورد فى باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين لابى القاسم البلخى ، يقول : « والسبب الذى له سميت المعتزلة بالاعتزال أن الاختلاف وقع فى أسماء مرتكبى الكبائر من أهل الصلاة .

قالت الخوارج : « انهم كفار مشركون وهم مع ذلك فساق » .
وقال بعض المرجئة : « انهم مؤمنون لاقرارهم بالله ورسوله وبكتابه ، وبما جاء به رسوله ، وان لم يعملوا به ، فاعتزلت المعتزلة جميع ما اختلف فيه هؤلاء ، وقالوا : نأخذ بما اجتمعوا عليه من تسميتهم بالكفر والايمان والنفاق والشرك ... » (21) .

ونستخلص مما سلف :

أ ــ أن المعتزلة فى نشأتها ليست متعلقة بفرد من الافراد ، بل هى حركة فكرية عبرت عن نفسها فى اطار صراع وتصادم بينها وبين حركات مخالفة لها على المستوى العقائدى .

ب ــ أن رائد هذا الاتجاه ليس واصلا وانما هو أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية .

جـ ــ أن اشتقاق اسم الاعتزال ليس منشؤه اعتزال واصل لحلقة الحسن البصرى .

ج ــ من عملية الانبناء الى البنية :

لكن مسألة أنبناء اتجاه فكرى معين لا تقف عند هذا الحد الذى هو

---

20) رسالة فى الحكمين وتصويب أمير المؤمنين على بن ابى طالب ــ ت : شارل بيلا ــ مجلة المشرق ــ تموز ــ تشرين 1958 . ص : 459 .
21) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ــ ت ــ فؤاد سيد ص : 115 .

طور النشأة فقط ، بل لا بد لها من طور آخر يغنى الاتجاه ، فيجعله مذهبا كلاميا أو فلسفيا ، يتضح من خلاله موقف من الله والعالم والانسان ، أى أن يصير رؤية واضحة للعالم بكل معطياته الطبيعية والماورائية ، وهو ما نعنيه بالبنية فى صيغتها النهائية وحدها الاقصى من النظام الداخلى الذى يتحكم فى العلاقات المتبادلة بين عناصرها .

وقد تحدثنا من قبل عن الطور الاول من الانبداء وهو طور النشأة والتأسيس ، ونريد بعد هذا أن نتحدث عن مرحلة جديدة فى فكر المعتزلة ، وهى المرحلة التى تمثل نضج مذهبهم الكلامى ، وبلوغ فلسفتهم حدها الاقصى من التطور والنمو .

لكننى اود قبل ذلك ان المح الى بعض الاسباب التى شكلت عوامل اساسية لظهور حركة الاعتزال ونموها ، قصد توضيح مبدئى بسيط ، يهدف الى اظهار كيفية انتقال مذهب المعتزلة من طور التكوين والتولد ، الى طور العمق والتشعب آملا ان أعود الى ذلك بتفصيل فى فصل لاحق .

وتنقسم هذه الاسباب — فى رايى الى عوامل داخلية ، نبعت من صميم المجتمع الاسلامى ، وأخرى خارجية ، طرأت عليه ابان اختلاطه بغيره من المجتمعات ، وتفتحه على حضارات أجنبية وثقافات واردة .

الاسباب الداخلية :

ومن الاسباب الداخلية لنشأة الاعتزال ، قضية اعتبار الفاسق فى منزلة بين المنزلتين ، لان منشأ هذا الاصل من أصول المعتزلة الخمسة ، يبدو على المستوى الفكرى معارضة للمرجئة التى اعتبرت الفاسق مؤمنا ، وللخوارج الذين اعتبروه كافرا وأوجبوا كما قال الجاحظ قتله أو محاربته .

أما على المستوى الاجتماعى والسياسى ، فان هذا الاعتبار يعد معارضة للحكام الامويين ، الذين يمكن تصنيفهم فيما يتعلق بالمؤمن الفاسق مرجئة بشكل ضمنى ، ما داموا هم انفسهم مسلمين خرجوا — فى رأى الخوارج والمعتزلة (22) — عن الطريق الصحيح لتنظيم المجتمع الاسلامى

22) انظر فى شأن معارضة المعتزلة لبنى أمية : « رسالة فى النابتة » — رسائل الجاحظ ص : 12 ، وفى شأن محاربة بنى أمية للقدرية : فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية — لويس غرديه و ج قنواتى — ص 60 .

على المستوى السياسى · وفى قتل معبد الجهنى وغيلان الدمشقى من طرف حكام بنى أمية (23) ، ما يكفى للدلالة على مقاومة هؤلاء لكل اعتقاد بنفى القدر وايمان بحرية الارادة ·

ثم ان هذا المبدأ يمثل الى جانب هذه المعارضة للحزب الاموى الحاكم ، عدم موافقة الخوارج فى اعتبار كل فاسق كافرا تجب محاربته بقصد ابادته ، بل هو فى رأى المعتزلة مؤمن عاص ، يصح قتاله على جهة دفع مضرته فقط ·

وكأنى بالمعتزلة يمثلون فى مرحلة نشأتهم يسارا غير متطرف فى آرائه السياسية ، يوجب قتال الحزب الحاكم لدفع ما الحقه فى رأيهم من مضرة بالمجتمع الاسلامى (24) ، لكنه لا يعتبر الفاسق كافرا كفرا مطلقا · ويبدو من هذا الذى ذكرناه أننا بصدد الوقوف على أسباب داخلية تعود اليها نشأة حركة الاعتزال ، أى أنها أسباب متعلقة بالتطور الذاتى للمجتمع الاسلامى فى أواخر القرن الهجرى وأوائل القرن الثانى ·

الاسبـــاب الخارجيـــة :

لكننا لا يمكن أن نفهم انبناء هذه الحركة ككل ، أى الطريقة التى تولدت بها عن الفكر الاعتزالى رؤية للعالم متلاحمة الاجزاء تشكل نسقا فكريا معينا ، الا اذا أضفنا الى الاسباب الداخلية أسبابا اخرى خارجية، نمثل لها الآن قصد التوضيح الجزئى ، على أساس أن نعود اليها بتفصيل فى غير هـــذا الموضـــع ·

لقد جعلت الفتوحات العربية من المجتمع الاسلامى مجتمعا جديدا ، اختلطت عناصره الجنسية وتنوعت ، فنشأت عن ذلك عوامل نهضـــة فكرية ، عربية ــ اسلامية ، اختلفت اتجاهاتها وتعددت مدارسها ··· لكنها كانت فى مجملها تواجه تحديات كثيرة لديانات وحضارات اخرى · فكان

---

23) قتل معبد على يد الحجاج بن يوسف ، وغيلان على يد هشام بن عبد الله ــ انظر فجر الاسلام ــ أحمد أمين ــ الباب السابع ــ الفصل الرابع)

24) انظر « رسالة فى النابتة ص 12 ــ 13 ــ رسائل الجاحظ ·

على الفكر العربى بدوره أن يتحدى · وسبيل تحديه تنوع واختلف بين انتاج فكرى وكلامى ، وآخر ادبى ، وثالث لغوى ، فمن محافظ على التراث ، الى متعصب له تعصبا أعمى ، ومن متفتح على الثقافات الواردة ، الى منكفىء على الذات ومناهض لاى اتجاه جديد · ويبدو واضحا أن مجمل الانتاج الكلامى عند المفكرين الاسلاميين ، كان فى هذه المرحلة توفيقا بين الدين والفلسفة · ويبدو أيضا أن الديانة الاسلامية — بنصها القرآنى وسنة نبيها ، واجتهاد علمائها الى حدود منتصف القرن الثانى الهجرى — هى أهم ما ملكه الفكر العربى من تراث ، وجد نفسه ، حين اختلاط العرب بالعجم ، مضطرا للحفاظ عليه والدفاع عنه واغنائه وتطويره ، فسلك الى ذلك سبلا مختلفة ، أهمها اخضاع الفلسفة — التى تعتبر اجنبية فى أصولها الاولى الى الدين ، أو التوفيق بينهما ، أى تكوين فكر جديد قائم على أسس تراثية ، ومتفتحة على الثقافة الاجنبية فى آن واحد، يقول الجاحظ : « لا يكون المتكلم جامعا لاقطار الكلام ، متمكنا فى الصناعة، يصلح للرياسة ، حتى يكون الذى يحسن من كلام الدين فى وزن ما يحسن من كلام الفلسفة ، والعالم عندنا هو الذى يجمعهما » (25) ·

ومعنى هذا أن المفكر العربى لم يعد مكتفيا بثقافة السلف ، بل اصبح — فيما يتعلق بالاتجاهات الفكرية المتفتحة على ما لدى الامم الاخرى من ثقافة وفكر — يجمع بين الدين والفلسفة ، اى بين النظرة الاسلامية الغيبية للعالم ، والنظرة الفلسفية الخاضعة للعقل والادراك ·

والفلسفة التى اطلع عليها المفكر العربى ، فلسفة يونانية فى أصولها ، ولم يكن لديه من سبيل الى هذا الاطلاع سوى الترجمة من اليونانية أو السريانية الى العربية ، ولا شك أن منشأ هذه الترجمة يرجع الى عامل اختلاط العرب بالعجم ، اى الى الصراع الفكرى ، والتحدى الحضارى اللذين أخذ الفكر الاسلامى العربى يعرفهما منذ أوائل القرن الثانى الهجرى ·

وواضح لا محالة ان هذا السبب خارجى ، لانه غير ناشىء من داخل

---

25) الحيوان — ج : 2 · ص : 134 ·

المجتمع العربى نفسه ، الذى ظل حتى حدود مطالع القرن الثانى غير مطلع على ما لدى الامم الاخرى من فكر وثقافة ، لانه لم يختلط بعد بها ، هذا الاختلاط الذى ادى الى ذلك الصراع وذلك التحدى المثمرين ·

ولقد ظلت فلسفة المعتزلة ، الى حدود منتصف القرن الثانى ، عبارة عن آراء فكرية غير ناضجة أو معقدة متشابكة ، ذلك لانها كانت تجيب عن اسئلة دينية ، بسيطة فى أكثرها ، تستند الى تأمل النص القرآنى ، وشرحه وتأويله ، بحسب ما تقتضيه القضايا المطروحة على روادها ومؤسسيها الاوائل ، الذين لم يكن لهم اى حظ من الاطلاع العميق على الفكر الاجنبى ، وخاصة منه فلسفة اليونان ·

وكانت البصرة موطنا مزدهرا لكثير من التيارات الفكرية والاتجاهات الاسلامية (26) ، وفيها شاع الاعتزال وتمكن من ايجاد كثير من المناصرين، اذ قدم اليها واصل بن عطاء من المدينة ، وبها كانت حلقة الحسن البصرى التى ضمت عمرو بن عبيد · فكان لهما بهذا المستقر اتباع وتلامذة ، أو — ان شئنا الدقة — فان بالبصرة ظهرت بشكل واضح وتكونت الفئة الاجتماعية التى مثلها واصل وعمرو بن عبيد وتلامذتهما على المستوى الفكرى ··· ومن هؤلاء التلاميذة ، بشر بن سعيد ، وابوعثمان الزعفرانى ، اللذان اخذ عنهما أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر أصول فلسفة المعتزلة · ولا شك أن هذين الاخيرين يتميزان بمكانة خاصة فى تاريخ حركة فرقتهما الكلامية ، اذ أن الاول منهما صاحب كتاب كان المعتزلة « كلما راوا رجلا قالوا له خفية هل قرات الاصول الخمسة ، فان قال نعم ، عرفوا انه على مذهبهم » (27) أما الثانى فاليه يرجع مؤرخو الفكر الاسلامى ظهور الاعتزال ببغداد · يقول الملطى : « وبالبصرة أول ظهور الاعتزال لان ابا حذيفة واصل من عطاء جاء به من المدينة · ويقال : معتزلة بغداد اخذو الاعتزال من معتزلة البصرة ··· اولهم بشر بن المعتمر ، خرج الى البصرة فلقى بشر بن سعيد وأبا عثمان الزعفرانى فأخذ عنهما الاعتزال

---

26) انظر فى مسألة ازدهار المذاهب العقلية بالبصرة : الجاحظ — شارل بيلا — ترجمة د · ابراهيم الكيلانى ص : 176 ·

27) المعتزلة ومشكلة الحية الانسانية — د· محمد عمارة ص : 43 — 44 ·

وهما صاحبا واصل بن عطاء ، فحمل الاعتزال والاصول الخمسة الى بغداد (28) » .

ومن جيل أبى هذيل العلاف وبشر بن المعتمر النظام والجاحظ . ومعنى هذا أن فكر المعتزلة أخذ يتنامى منذ أواخر القرن الهجرى الثانى، حيث كثر الاتباع واشتد ساعد الزعماء ، على المستوى الفكرى والاجتماعى والسياسى . أى أن هذا الفكر أصبح بنية واضحة العناصر ، متلاحمة الاجزاء ، مكتملة الصيغة ، بفضل جهود مشتركة لكثير من الافراد الذين عبروا عن هذه البنية ضمن اطار فكرى هو فلسفة المعتزلة ، وضمن اطار اجتماعى وسياسى ، هو انتماؤهم الى فئة معينة من فئات المجتمع الاسلامى من جهة ، وموالاتهم للحكم ودعمهم له أو مناصرتهم اياه بشكل كبير وواضح كل الوضوح ، وخاصة على عهد المامون العباسى ، من جهة ثانية .

وقبل محاولة استكناه بنية هذا الفكر لا بد من الاقرار مبدئيا بأن تجربة الفرد واجتهاده الفكرى أو نشاطه العقلى ، اضعف من أن تخلق هذه البنية . يقول كولدمان : « ان تجربة الفرد الواحد اقصر بل أضيق من أن تخلق مثل هذه البنية العقلية ، اذ لا بد لهذه البنية من أن تكون نتيجة نشاط مشترك لعدد كبير من الافراد يجدون أنفسهم فى موقف متماثل، أى تكون البنية نتيجة لعدد من الافراد يشكاون مجموعة اجتماعية متميزة، تعيش لفترة طويلة ، وبطريقة مركزة ، سلسلة من المشكلات تسعى الى ايجاد حل لها . ومعنى ذلك أن الابنية العقلية أو أبنية المقولات الدالة ، اذا استخدمنا مصطلحا أكثر تجريدا ، ليست ظواهر فردية وانما هى ظواهر اجتماعية » (29) .

وواضح أن هذا الذى يقوله كولدمان هو نفس ما هدفنا اليه حين لم نرجع نشأة الاعتزال وازدهاره لفرد معين ، يؤثر على غيره او يجعله يعتقد افكاره بشكل سلبي ، بل اكدنا على ان هؤلاء الذين ذكرناهم جميعا ، بدءا بأبى هاشم وانتهاء بأبى عثمان ، هم مجرد أشخاص عبروا بطرق

---

28) نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام — سامى النشار ج : 3 ص : 586 .
29) مجلة فصول : يناير 1981 — ص : 102 — ترجمة مقالة لكولدمان عنوانها الاصلى .
La sociologie de la litterature : Statut et problèmes de méthode - Marxisme et Sciences humaines - Idée - Gallimard.

متقاربة ومتماثلة عن انبناء حركة فكرية ذات معادل موضوعــى علــى المستوى الاجتماعى هو الفئة التى ينتمون اليها ، واتجاه سياسى هو جماع مواقفها ، أو العامل المشترك بين هذه المواقف ، على المستوى السياسى ، وكل ذلك يظهر ويتبلور فى مرحلة تاريخية ممتدة عبر الزمن ·

وبعد هذا التوضيح الذى قمنا به لعملية الانبناء هاته ، يصح ان نتساءل : ما هى البنية العقلية التى تعتبر ذات مدلول اجتماعى وسياسى فى مرحلة تاريخية تبتدىء من النصف الثانى من القرن الثانى الهجــرى وتنتهى ــ دون أن تكون هذه النهاية مطلقة ــ فى حدود النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى ·

ونكتفى الآن بمحاولة تحديد البنية العقلية ، عسى أن نعود الى امتداداتها الاجتماعية والسياسية فى غير هذا الموضع ·

2 ــ بنيــة فكــر المعتــزلــة :

بعد التوضيح الذى مر بنا للتطور العام ، أو لعملية الانبناء التى خضعت لها فلسفة المعتزلة من بدايتها حتى عصر الجاحظ ، حيث أصبحت هذه الفلسفة مذهبا فكريا لفئة اجتماعية ، اثرت الثقافة العربية بمنحى معرفى جديد ، تميز بالعمق والشمول واعمال العقل فى كل معطيات الطبيعة والكون والانسان ، نستطيع ان نتحدث الآن عن هذه الفلسفة باعتبارها بنية ، اى نظاما فكريا ذا عناصر مستقل بعضها عن بعض ، وذات علاقات متبادلة فيما بينها · وعلى الباحث الذى يعتقد أن فلسفة المعتزلة نسق عقلى يطبعه الشمول والتكامل ، أن يحدد عناصر البنية اولا ، ثم العلاقات المتبادلة بينها ثانيا · اى قطع اللعبة فى البدء ، ثم بعد ذلك العلاقات بين هذه القطع ، على حد قول بنفينست Benveniste (30).

وتكاد تكون « القطع » غير مفهومة اطلاقا ، فى عرف بعض علماء البنيوية الا بعلاقاتها المتبادلة بينها ، أو بقواعد اللعبة (31) · فعلينا اذن ان نحدد عناصر البنية أو « قطع اللعبة » بالنسبة لفلسفة المعتزلة ، على

(30 Problèmes de linguistique générale - II - E. Benveniste P : 16

(31 La linguistique structurale - GC. Lepschy-T. par Louis Jean Calvet p : 26

اساس انها البنية التى تدمج فيها رؤية العالم عند الجاحظ ، ثم نردفها بعد ذلك بما يبدو لنا من علاقات بين عناصرها .

عناصـــر البنيـــة :

ـ اللـــه :

أجمع المعتزلة على ان الله خالق العالم وموجده ، ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر ، واحد لا يدرك بحاسة (32) . وبما أنه خالق العالم فان أول ما يتصف به هو القدرة ، لان احداثه للعالم يقتضى القدرة على الخالق . وعن هذه الصفة التى تعلم اولا ، تترتب او تنتج باقى الصفات الذاتية ، لاننا نعلمه ، عالما أو حيا او مدركا ، او موجودا ، بعد أن نعقل انه قادر (33) يقول القاضى عبد الجبار : « اعلم أن أول ما يعرف استدلالا من صفات القديم جل وعز انما هو كونه قادرا ، وما عداه من الصفات يترتب عليـــه (34) » .

وصفات الذات تنقسم الى قسمين ، أولهما هو ما يصح أن نعلمه قبل كون الله حيا ، فنبرهن على أنه حى باثبات هذه الصفات كالقـــدرة أو العلم ... لان الحياة لا تصح الا بعدهما ، اذ أن قولنا ان الله قادر ، أو ان الله عالم ييسر لنا أن نعقل أنه حى ، لانه لا حياة بدون قدرة وبـــدون علم ، حيث لا يصح لنا أن نعتقد أنه حى قبل أن يكون قادرا أو عالما .

وثانيهما هو ما يصح أن نعلمه بعد كونه حيا ، نحو اعتقادنا بأنـــه مدرك ، اذ لا يمكن أن نعلم انه على هذه الصفة الا بعد علمنا بحياته ، لانه لا ادراك بدون حياة ، بين حين تصح الحياة بدون ادراك (35) ، والذى يترتب عن صفة الادراك هو انه تعالى موجود ، « والعلم بهذه الصفـــة على طريق الجملة ضرورى فى الذوات المدركة (36) » . لانه لا وجود بدون ادراك ، والموجود صفة معقولة نتصورها بدون تفصيل وبحث استقصائى

---

32) المنية والامل ـ ابن المرتضى ص : 19 ت : د. سامـــى النشار والاستاذ عصـــام الدين محمد علـــى .
33) انظر : المحيط بالتكليف ـ القاضى عبد الجبار ـ ت الاب جين يوسف هوبـــن ص : 98 ـ 99 .
34) شرح الاصول الخمسة ـ القاضى عبد الجبار ـ ت : د. عبد الكريم عثمان ص : 151 .
35) المحيط بالتكليف القاضى عبد الجبار ـ ص 121 ـ 122 .
36) المصدر السابق ص : 133 .

اذا عرفنا ان الله تعالى قادر ، عالم ، حى ، مدرك . لكن السؤال الـذى يعن لنا بعد الاقرار بوجوده هو : هل هذا الوجود قديم او محدث ؟ واجابة المعتزلة تقتضى قدمه ، لان كل ما عدا الله يعتبر فى نظرهم محدثا ، والله وحده القديم قدما ازليا . يقول القاضى عبد الجبار بهذا الصدد معبرا عـن راى المعتزلة جميعهم فى قضية قدم الله : « ... لم يكن بد من ان يكون صانع العالم قديما ... » (37) .

ويصح ان نعتبر صفات الذات هى نفسها مبحث التوحيد عند متكلمى المعتزلة ، لانه فى اصطلاح المتكلمين هو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات (38) .

والتوحيد عند المعتزلة تعبير عن مفهوم تنزيهى مطلق للذات الالهية، وقد كانوا بهذا المفهوم التنزيهى ضد كل مذهب يعتقد ان الله يمكن ان يشبه بشىء ، او يتصور — سواء مفهوما كليا او صفات ذاتية مجزاة — تصورا غير تجريدى الى ابعد حد ممكن .

وللجاحظ رسالة فى هذا الموضوع ، ورد بعضها فيما اختاره عبيد الله ابن حسان من كتب أبى عثمان ، عنوانها « الرد على المشبهة » (39) عكس فيها هذا المفهوم التنزيهى والتجريدى الذى اشرنا اليه ، والذى هو مبحث التوحيد عند المعتزلة ، او تحديد الذات الالهية وما يتعلق بهذه الذات من صفات هى نفسها داخلة فى اطار أن الله مفهوم مجرد : « ليس كمثله شىء » (40) « فى حجج العقول » وانه « لا يشبه الخلـق بوجـه مـن الوجـوه » (41) .

وبعد صفات الذات يبحث المعتزلة فى صفات الفعل الالهى ، الذى

---

37) المصدر نفسه ص : 138 — 139 .

38) انظر : شرح الاصول الخمسة — القاضى عبد الجبار — ص : 128 .

39) حقق هذه النصوص من الرسالة د. حاتم صالح الضامن — ما لم ينشر من تراث الجاحظ — سلسلة كتب التراث — منشورات وزارة الثقافة والاعلام العراقية .

40) الشـورى : 11 .

41) فصل من صدر كتابه فى الرد على المشبهة — تح د حاتم صالح الضامن ص : 15 . ما لم ينشر من تراث الجاحظ .

يتلخص فى انه تعالى — وإن كان قادرا على الظلم والشر ، فانه لا يفعلهما بعباده ، ولا يجوز أن يفعلهما ، لان القول بهذا يقتضى القول بجوره وطغيانه وانه لم يخلق العباد لخيرهم أو مصلحتهم ، وهو ما يجعل من خلقهم شيئا عبثيا لا معنـــى له ·

ومنطقى أن يتقدم العلم بالتوحيد أو بصفات الذات على العلم بالعدل أو بصفات الفعل ، لان المعتزلة يستدلون على عدله عز وجل باثبات قدرته وعلمه وغناه ··· الخ ، وكلها من باب التوحيد الذى يتقدم العدل حتـــى ينبنى هذا الاخير عليه · ويقرر القاضى عبد الجبار ذلك قائلا : « وأما الاصل الثانى من الاصول الخمسة وهو الكلام فى العدل ، وهو كلام يرجع الى افعال القديم تعالى جل وعز ، وما يجوز عليه ومالا يجوز ، فلذلك أوجبنا تأخير الكلام فى العدل على الكلام فى التوحيد » (42) وقد أجمعت المعتزلة أن صفات فعل الله سبحانه هى العدل والحكمة ، وانه لا يصدر عنه الشر اطلاقا ··· لم يخلق عباده الا من اجل مصلحتهم ومنفعتهم (43) وان أفعاله كلها حسنة (44) لم يخل بما هو واجب عليه ، من نصب الادلة التى تدرك بالتأمل والنظر وإعمال العقل ، وارسال الرسل ، حتى يزيح عن عبـــاده العلة ، ويجعلهم محجوجين فى الدار الآخرة · ويتحدث القاضى عبد الجبار عن هذه الادلة وتلك الازاحة قائلا : « واذا نحن عرفنا هذه الاصول ، ونفينا أن يقع فى افعاله القبح ، واثبتناه فاعلا للواجب ولما هو حسن وأحسان ، دخل تحت هذه الجملة ما يتصل بالنبوآت من التكاليف الشرعية ، لانه — جل وعز — اذا علم أن صلاح عباده يتعلق بأمر من الامور لا سبيل لهم الى معرفته من جهة العقول ، فلا بد من أن يبعث اليهم من يعرفهم ذلك ، فيكـــون من باب ازاحة العلة ، ويدخل فى جملة العدل ، ونعلم أن ما يأمر به فهو حسن وما ينهى عنه فقبيح ، وما يخبر عنه فصدق (45) · ثم « ان خلق

---

42) شرح الاصول الخمسة — القاضى عبد الجبار — ص : 15 ·

43) مقالات الاسلاميين — الاشعرى — ت : محيى الدين عبد الحميد ج : 1 ص : 301 ·

44) انظر المغنى — القاضى عبد الجبار — ج : 6 : ا : التعديل والتجوير — ت ، فؤاد الاهوانى ص : 3 و 4 ·

45) المحيط بالتكليف — القاضى عبد الجبار ت : د· عمر السيد ص : 21 — 22 — و ت : هوبن اليسوعى ص : 11 — 12 ·

العالم صلاح لاهله ونفع لهم ، وانه (الله) انما خلقه لعلمه بأن خلقه صلاح لاهلـــــه » (46) .

فان سألنا عن سبب خلق القبيح والمنكر من الصور ، أو عن المكاره والمصائب التى تنزل بالانسان ، أو الزلازل والكوارث التى تحدث فى الارض بين حين وآخر ، كان جواب المعتزلة أن استحسان ما نستحسنه من الله : « ليس من جهة المرأى والمنظر حتى يستحليه كل واحد ، وانما (نريد) أنه يحسن من جهة الحكمة (47) . وأنه لو كان : « عيش الانسان فى هذه الدنيا صافيا من كل كدر (...) لقد كان الانسان سيخرج من الأشر والعتو الى ما لا يصلح معه دين ولا دنيا (48) . وهذا هو وجه الحكمة فى المكاره التى ينزلها الله بالناس ، وفى الكوارث التى تصيبهم ، لانهم بفعل المصائب بهم يتعظون ويجتنبون المعاصى والكبائر ، هذا الى جانب ما يعوضهم الله به عن ذلك فى الدنيا أو الآخرة . يقول الجاحظ : « فان قلت ولم صارت الارض تزلزل (قلنا) ان الزلزلة وما أشبهها ترهيب يرهب به (الله) النـــاس ليرغبوا وينزعوا عن المعاصى ، وكذلك ما ينزل بهم من البلايا فى أبدانهـــم وأموالهم من نقمة ومصيبة وقحط تجرى فى التدبير الى ما فيه صلاحهـــم واستقامتهم ويدخر لهم ان صلحوا من الثواب والعوض فى الآخرة ما لا يعدله شىء من أمور الدنيا ، وربما عجل ذلك فى الدنيا اذا كان فيه صلاح لعامة أو خاصـــة » (49) .

ومعنى هذا أن الآلام لا يمكن أن تكون قبيحة فى جميع جوانبها ، بل ان فيها وجه حكمة يتضح مما ذكرناه ، ووجه عدل يقتضى أن الله لا يصدر عنه الشر أو الظلم ، وهو ما يوجب تفسير الكوارث والمصائب والشرور فى العالم بعدل الهى ، يقصد منه حكمة الله وتدبيره فى أن خلق هذا الذى نتصوره شرا وقبحا ، والمقصود منه أن يتعظ الانسان ويتذكر ربه فيعمل لآخرتـــــه .

---

46) الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد لابى الحسين الخياط ــ ت نيبرج ص : 43 .
47) شرح الاصول الخمسة ــ القاضى عبد الجبار ــ ص : 131 ــ 132 .
48) الدلائل والاعتبار ــ الجاحظ ــ ص : 68 .
49) المصدر السابق ص : 13 .

ونستخلص من كل هذا أن الله ليس جائرا ، وأنه انما خلق الانسان لصلاحه ، وخلق العالم لمصلحة أهله ، عادل حكيم ، غير مخل بالواجب فلا حجة للانسان — المدرك لعدله وعدم اخلاله بالواجب عن طريق النظر والتأمل ، أو ارسال الرسل بالبينات — عليه ·

الانســـــان :

الانسان عند المعتزلة حيوان ذو طبائع وعقل واستطاعة · وتفصيل ذلك ان الله حين خلق الانسان جبله على طبائع مختلفة واهواء متعددة ، هى ما يمكن أن نسميه بالقوى النفسية الناتجة عن الغرائز الانسانية التى تنبع فى جوهرها من طبيعته وخلقته ، كغضبه وحقده ومحبته وعطفه ورضاه وسخطه ، وغيرها من أحاسيس وشهوات وتصرفات صادرة عما طبع عليه الانسان من غرائز وميول فطرية · يقول الجاحظ : « ··· ولذلك وضع الله تعالى فى الانسان طبيعة الغضب وطبيعة الرضا والبخل والسخاء والجزع والصبر والرياء والاخلاص والكبر والتواضع والسخط والقناعة » (50) ·

وهذه الطبائع أو القوى النفسية ، التى مصدرها الغرائز ، اشبه ما تكون بأحاسيس متولدة عن الجانب الحيوانى فى الانسان ، وذلك يعنى أنها قوية جامحة ، غير خاضعة فى التعبير عن كنهها لمنطق أو اتزان ، لانها فى أصلها نوازع حيوانية وميول فطرية ، لم تخضع بعد لما من شأنه أن يقومها أو يعدل من تركيبها حتى تصبح متزنة هادئة وانسانية ·

ولذلك منح الله الانسان العقل الذى يعتبر فى بعض وظائفه حارسا لهذه الطبائع ، قابضا بزمامها لا يتركها تستبد بالانسان فتخرجه من حد انسانيته الى حيز حيوانيته · انه رقيب ومرب ومقوم يجعل الانسان متزنا ومتصرفا ، لا بحسب ما تمليه عليه غرائزه وقواه النفسية المتولدة عنها ، بل بحسب ما يرشده اليه عقله وما يتولد عنه من اتزان وحكمة وتروٍ وسلوك انسانى ناضج لذلك « فالعقل (51) حارس والطباع

---

50) من كتاب حجج النبوة — رسائل الجاحظ — حسن السندوبى ص : 124 — 125 ·
51) فى النص الذى حققه شارل بيلا : الفعل والصواب : العقل ·

محروسة (52) والنفس عليهما (53) موقفة ، فان كان الحارس أقوى من طباعها كان ميل النفس معه طبعا (54) لان من شأن النفس الميل الى أقوى الحارسين وأمتن السببين ، ومتى كانت القوتان متكافئتين كان الفعل اختيارا ومن حد الغلبة خارجا (55) » . أى أن العقل آخذ بزمام الطباع ، مهدىء من غلوائها ، ومسلس لقيادها حتى يكون السلوك الانسانى — وهو ما عبر عنه الجاحظ بالفعل — بحسب ما يقتضيه العقل من تهذيب لها ، وتقويم يجعلها خارجة — نسبيا — من اطارها الحيوانى الى مستوى انسانى أرقى . وعقل الانسان محتاج الى بذل جهد قوى ناتج عن طول الخبرة والتجربة ، ومباشرة شحذ الغرائز وتهذيبها ، كى يقوم بهذا الدور . لانه « ... لن تفى قوة غريزة العقل لجميع قوى طبائعه وشهواته حتى يقيم ما اعوج منها ويسكن ما تحرك دون النظر الطويل الذى يشدها ، والبحث الشديد الذى يشحذها ، والتجارب التى تحنكها والفوائد التى تزيد فيها ... » (56) .

وللعقل الانسانى دور أساسى فى اقامة أسس الحياة البشرية — التى يعد الاجتماع أبرز ما يميزها عن غيرها من الحيوان — لانه الذى يعرف الانسان مصلحته فى دنياه ، فيجعله يسلك بحسب ما تقتضيه هذه المصلحة، سواء كان ذلك على المستوى الفردى أو على المستوى الاجتماعى . لكن هذه المنيحة الالهية لا تكفى وحدها لاقامة هذه الحياة ، بل لا بد لها هى أيضا من التوجيه والتبصير حتى تقوم بدورها على أكمل وجه وأحسنه . « ولو أن الناس تركهم الله تعالى والتجربة ، وخلاهم وسبر الامور ، وامتحان السموم ، واختبار الاغذية ، وهم على ما ذكرنا من ضعف الحياة وقلة المعرفة وغلبة الشهوة وتسليط الطبيعة ، مع كثرة الحاجة والجهل بالعاقبة لاترت عليهم السموم ، ولافناهم الخطأ ، ولاجهز عليهم الحبط (57)

---

52) علق شارل بيلا على ذلك قائل : « كذا فى الاصل والصواب : محروس » .
53) فى النص الذى حققه شارل بيلا : علىها والصواب : « عليهما » .
54) فى النص المحقق : طباعا وأرى أنها كما ضبطت : « طبعا » ، بمعنى فطرة وجبلة .
55) من كتاب المسائل والجوابات فى المعرفة الجاحظ تحقيق شارل بيلا — مجلة المشرق — أيار — حزيران 1969 ص : 322 .
56) من كتاب حجج النبوة — رسائل الجاحظ — حسن السندوبى ص : 124 — 125 .
57) فى النص المحقق الخبط والصواب الحبط وهو وجع البطن وانتفاخه .

ولتولدت الادواء (58) ·

ومعنى هذا أن عقل الانسان لا يمكنه وحده ــ دون توجيه دينـــى ومعرفى من طرف الخالق سبحانه ــ أن يبلغ الحد الاقصى من تعديل فطرة الانسان وتهذيبهـــا ·

ونستخلص من هذا أننا يمكن أن نعتبر الانسان حيوانا عاقلا ، أى ان قوتين اثنتين تتجاذبانه ، فيسلك بحسب غلبة الواحدة منهما علـــى الاخرى وتحكمها فيها · « ومتى قويت الطبيعة على العقل ، أوهنته وغيرته ، ومتى توهن وتغير تغيرت المعانى فى وهمه وتمثلت له على غير حقيقتها ، ومتى كان كذلك كان عن ادراك ما عليه فى العاقبة (أبعد) وزينت له الشهوات ركوب ما فى العاجلة ، ومتى أيضا فضلت قوى عقله على قوى طبائعـــه اوهنت طبائعه ، ومتى كانت كذلك آثر الحزم والآجلة على اللذة العاجلة طبعا لا يمتنع منه وواجبا لا يستطيع غيره » (59) ·

وبعد تحديد تقريبى لمفهوم الطبائع ومفهوم العقل عند المعتزلة عن طريق تحديدهما لدى شيخ من شيوخها ــ لا بد من طرح سؤال اعتبـــر اساسيا بالنسبة لعلماء الكلام المسلمين قديما ، ويتعلق السؤال بالحرية الانسانية داخل العالم ، والى اى مدى تستطيع هذه الحرية أن تجعـــل الانسان يتصرف ويسلك ــ فى حياته الفردية والاجتماعية وفى علاقتـــه بالطبيعة والكون ــ بحسب ارادته واستطاعته ؟ هل هو قادر بما منـــح من أمكانات فطرية ومتولدة على فعله وتصرفه ؟ أم انه غير قادر ؟

ان اجابة المعتزلة عن هذا السؤال تعتبر اجابة تميزهم عن كثير من الفرق الاسلامية ، وخاصة « المجبرة » ، الذين قالوا ان الافعال كلها من الله ، فأضافوا اليه تعالى ما يصدر عن الانسان من ظلم ومعاص وكفر · فى حين أن المعتزلة اعتبروا الانسان حرا مسؤولا عن فعله الذى مكنه الله منه وجعله قادرا عليه ·

---

58) رسالة فى الزيدية والرافضة ــ الجاحظ : يحيى الجبورى مجلة المورد ع : 4 ــ 1978 · ص : 240 ·

59) من كتاب المسائل والجوابات فى المعرفة ــ الجاحظ ت : شارل بيلا مجلة المشرق ــ أيار ــ حزيران 1969 · ص 323 ·

ان الله جعلنا مسؤولين أمام أفعالنا ، ننال ثوابه أو عقابه بحسبها، لذلك فانه لا يعقل اطلاقا أن يتحقق وعده ووعيده الا اذا جعلنا مقطوعى العذر ، محجوجين ، وهذا يقتضي طبعا تمكيننا من الفعل ، واقدارنا على التصرف ·

يقول الجاحظ : « ··· ثم انى واصف لك قولى فى المعرفة ومجيب خصمى فى معنى الاستطاعة ، وفى أى أوجهها يحق (60) التكليف وتثبت الحجة ومع أيها (61) يصح التكليف وتسقط الحجة ·

فأول ما أقول فى ذلك أن الله — جل ذكره — لا يكلف أحدا فعل شيء ولا تركه الا وهو مقطوع العذر زائل الحجة ، ولن يكون العبد كذلك الا وهو صحيح البنية معتدل المزاج وافر الاسباب مخلى السرب عالم بكيفية الفعل حاضر النوازع معدل الخواطر عارف بما عليه وله ، ولن يكون العبد مستطيعا فى الحقيقة دون هذه الخصال المعدودة والحالات المعروفة التى عليها مجارى الافعال ومن أجلها يكون الاختيار ولها يحق التكليف ويجب الفرض ويجوز العقاب ويحسن الثواب » (62) ·

والجاحظ فى كلامه هذا بصدد تحديد حرية الانسان ازاء خالقه بدقة ، اذ أنه لا يذهب بعيدا فى اعتبار هذه الحرية مطلقة ، غير نسبية أو مقيدة ، كما أنه فى نفس الوقت يقرر بأن الله كلف الانسان تكليفا محدودا بما يستطيعه فى دنياه — وهو فى هذا يختلف (63) مع غيره من المعتزلة من حيث تفاصيل حرية العباد واستطاعتهم وتمكنهم من الفعل ، ما يجعل كل واحد من هؤلاء المفكرين متميزا بطابعه الشخصى المتفرد ، ضمن اطار مدرسة كلامية ذات منحى دينى وفلسفى متشابه فى قضاياه العامة لدى جميع ممثليه ·

ولكن المسألة الاساسية هى اجماعهم على أن الانسان مستطيع

---

60) فى الاصل المحقق يحسن والصواب : يحق كما يقتضى ذلك السياق ·
61) فى الاصل المحقق يسمح وأظن أنها : يصح ·
62) من كتاب المسائل والجوابات فى المعرفة — الجاحظ ت : شارل بيلا · مجلة المشرق — أيار — حزيران 1969 · ص : 322 ·
63) انظر فى شأن هذا الاختلاف : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج : 9 ص : 11 وما بعدها تحقيق د· توفيق الطويل وسعيد زايد ·

قادر ، أى حر ومسؤول عن فعله وخالق له ، وأن الله « مكن من هـذا الفعل وأزاح العلة (64) » · وأن الانسان عندهم جميعا الا (الناشىء) ، « فاعل ، محدث ، ومخترع ، ومنشىء على الحقيقة دون المجاز » (65) ·

يقول القاضى عبد الجبار : « اعلم أن المكلف هو القادر العالم المدرك الحى المريد · لانه — تعالى — لا يكلف الفعل الا القادر على ايجاده ، العالم بكيفيته ، المريد لاحداثه على وجه دون وجه · ولا يكون القادر قادرا الا وهو حى ، ولا يصح أن ينفصل حال الحى من غيره الا بكونـه مدركا للمدركات عند ارتفاع الموانع ، وبصحة كونه عالما ، قادرا »(66) ·

ونستخلص من هذا كله أن الانسان فى نظر المعتزلة مخلوق ذو طبائع، فطر عليها ، أو ميول غريزية من صميم تركيبه ، متميز عـن غيره مـن الحيوانات بالعقل الذى يتحكم فى غرائزه ويهذبها ، فيخرجه من حـده الحيوانى الى حده الانسانى ، ثم انه حر فى عالمه ، قادر على الفعل وضده قبل حدوث الفعـل ·

العـالـم :

اننا قد حددنا فى الفصل الاول من هذا البحث مفهوم العالم عنـد الجاحظ ، وأنه مجموع اشارات وعلامات ذات أدوات مختلفة ، تعبر بها عن نفسها ، لكن العالم الخارجى الذى يتأمله الانسان وينظر اليه نظرة فلسفية مختص بأداة متميزة عن الادوات الاخرى التى يستعملها الانسان وسائل يعبر بها عن فكره وعواطفه وحاجاته اليومية ، هذه الاداة هى النصبة أو الحال التى يصح اعتبارها وسيلة بيانية للجماد الذى لم يمنح اللفظ أو الاشارة · وقد اعتبرنا أن المفهوم الجاحظى للعالم بما فيه ومن فيه بنية أو نسق فكرى مختلف العناصر ومتكاملها فى آن واحد ، ولا حاجة بنا الآن الى أن نعيد فى هذا الفصل ما حددناه سلفا ، لكن ما يجب التأكيد عليه هنا هو أن الرؤية البيانية للعالم تحتاج بعد التحديد ، أو الوصف

---

64) المنية والامل — ابن المرتضى ت : د· سامى النشار وعصام الدين محمد على ص : 19 ·
65) مقالات الاسلاميين — الاشعرى — ت : محيى الدين عبد الحميد · ج : 2 ص : 219 ·
66) المغنى : القاضى عبد الجبار : ج : 11 ص : 367 · ت د : محمد على النجار ود: عبد الحليم النجار ·

الموضوعى الى أن تفسر وتشرح ، ولا يمكن أن يتم ذلك الا بادماج هـذه البنية فى بنية أخرى أكثر شمولا واتساعا ، تستوعبها باعتبار الاولى عنصرا مستقلا عن غيره من عناصر الثانية ، ومتلاحما مع هذه العناصر فى اطار علاقات متبادلة بينهـا ٠

فما نوع علاقات العناصر الثلاثة التى حددناها واعتبرناها منطلقات أساسية لفلسفة المعتزلة ؟ أى ما نوع ما يربط الله الذى هو خالق العالم والانسان بالعالم أولا وبالانسان ثانيا ؟ ثم ما الذى يمكن ان يعكس لدى المعتزلة ارتباطا أو علاقة بين الانسان وبين العالم ؟ ٠

ب ـ العلاقات المتبادلة بين عناصر بنية فكر المعتزلة :

ان دراسة علاقات عناصر بنية ما أو ارتباط وحداتها الاساسيـة التى تكونها بعضها ببعض ، يمكن أن تكون دراسة قاصرة عن ادراك كل هذه العلاقات ما دامت هذه العلاقات متنوعة تتميز بالكثرة وعدم التشابه فيما بينها ، أى بالغنى والتغاير ، ولكن هذه العلاقات ، يمكن أن ترجع فى أغلب الاحوال الى عدد من الشروط الاساسية التى تتحكم فيها ، ومعنى هذا أننا سنقتصر هنا على ذكر أهم هذه العلاقات واوضحها مما يطبع فلسفة المعتزلة ، وخاصة منها العلاقات التى يمكن أن نفهم فى ضوئها ـ مع عناصر البنية طبعا ـ الاصول الخمسة التى اعتمدها متكلمو هـذه الفرقة من الفرق الاسلامية قاسما مشتركا بينهم ، واعتبروهاخصائص فلسفية تميزهم عن غيرهم من الذين آمنوا ببعض هذه الاصول وأنكروا بعضها ٠ وأول ما يجب توضيحه من هذه العلاقات ، علاقة الله بالانسان٠ ان الله خلق الانسان لصالحه « وكلفه تعريضا للثواب ، ومكنـه مـن الفعل » (67) ولذلك فان أبرز ما تتصف به العلاقة بين المخلوق المتمكن من فعله والخالق الذى أوجده فى هذا العالم ، هو أن الخالق عادل لا يمكن أن يصدر عنه الظلم ، أو الجور أو الشر ٠ وينتج عن هذا العدل ان الانسان مسؤول عن فعله ، حر فى عالمه حرية نسبية ، يؤمن أو يكفر أو يتعبد أو

---

(67) المنية والامل ـ ابن المرتضى ـ ص : 19 ـ

يجحد نعمة الله ... المهم انه قادر ومستطيع وغير مجبر ، فعله يضاف اليه ولا ينسب الى خالقه .

وهذا يعنى أن العدل الالهى يقتضى بالضرورة ، أو يتضمن حرية الانسان أى استطاعته ، لذلك فان العلاقة بين الله والانسان ذات تقاطع فى نقطة محددة هى بالضبط عدل الله واستطاعة الانسان .

اما العلاقة الثانية فهى ما يربط العالم بموجده ومبدعه . ان هذه العلاقة خلق من طرف الاله ، ودلالة قائمة وبرهان واضح من جهة المخلوق على وجود الخالق . يقول القاضى عبد الجبار : « فاذا أردت أن تستدل بما هو اولى فى الاستدلال فهو أن تعلم حدوث الاجسام وتتوصل به الى اثبات المحدث لها وتبين صفاته وتنفى عنه شبه الاجسام والاعراض وتوحده وتنزهه عن ثان له » (68) .

فاذا كان العالم محدثا فلا بد اذن أن يكون له محدث ، لا يشاركه فى هذه الصفة غيره ، أى انه واحد لا ثانى له . ومعنى هذا أن ما يربط الخالق بما خلقه ، هو الاحداث من جهة الله ، والدلالة على الاحداث من جهة العالم .

وتبقى العلاقة الاخيرة وهى ما يربط العالم بالانسان . ان أبرز ما يميز هذه العلاقة فى فلسفة المعتزلة هو التأمل ، والنظر العقلى الادراكى من طرف الانسان ، هذا الذى يستخلص العبرة والدليل على وجود الخالق بواسطة تأمله أو تفلسفه ، أى أن العالم بيان والانسان متبين ، أو أن العالم دليل والانسان مستدل . ولهذا فان الانسان مدرك واع ومستوعب للعالم بواسطة عقله ، والعالم مبين ودال بحاله ونصبته . وهذه العلاقة بين الانسان والعالم ، أى بين المستدل وموضوع استدلاله ، هى التى تجعل الباحث يقتنع — فى كثير من الاطمئنان — بأن « الدلائل والاعتبار » كتاب جاحظى لا يحتمل الشك فى نسبته الى صاحبه ، كنحو ما اعتقد ذلك بروكلمان (69) ، لان هذا الكتاب يوضح ويعكس من خلال متنه تأملا

(68) المحيط بالتكليف القاضى عبد الجبار ص : 28 ت الاب يوسف هوبن .
(69) أنظر تاريخ الادب العربى ج : 3 ص : 128 ترجمة : د. عبد الحليم النجار .

للعالم عن طريق العقل ، يؤدى بالانسان الى ادراك بعض مظاهر الخلق الالهى ، ثم الى استنتاج أن لهذا الخلق محدثا وموجدا ٠

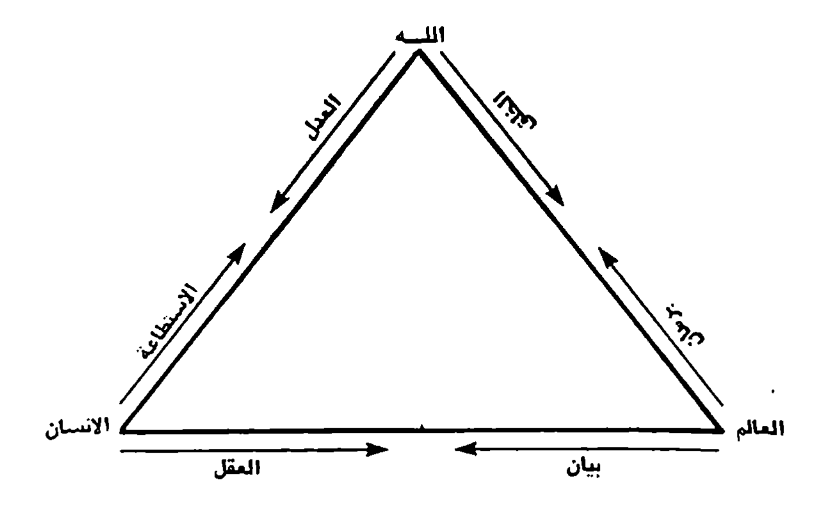
يقول الجاحظ : « فكر فيما أعطى الانسان علمه وما منع منه ، فانه أعطى جميع ما فيه صلاح دينه ودنياه ، ومما فيه صلاح دينه معرفة الخالق بالدلائل والشواهد القائمة فى الخلق (70) » ٠ والمعتزلة يكادون يجمعون على أن الله لم يخلق الاشياء الا ليعتبر بها العباد حيث : « قال أكثرهم ، لن يجوز أن يخلق شيئا لا يراه أحد ولا يحس به أحد من المكلفين » (71) ٠

وهذا الاعتبار والانتفاع هو ما يؤكد عليه أبو عثمان تأكيدا أساسيا فى كتابه السابق الذكر ، يقول : « فقد تكلفنا جميع ما وقفنا عليه من العبر والشواهد على خلق هذا العالم وتأليفه وصواب التدبير فيه وشرح الاسباب والمعانى فى ذلك بمبلغ علمنا فى كتابنا ٠٠٠ فأول العبر بهيأة هذا العالم وتأليف أجزائه ونظمها على ما هى عليه ٠ فانك اذا تأملت العالم بفكرك وجدته كالبيت المبنى المعد فى جميع عتاده : السماء مرفوعة كالسقف، والارض ممدودة كالبساط ، والنجوم منضدة كالمصابيح » (72) ٠

نستخلص اذن أن علاقة الانسان بالعالم تتقاطع عند نقطة يتجه اليها عقل الانسان المتأمل والمدرك من جهة ، ثم بيان العالم أو تعبيره بالنصبة والحال من جهة أخرى ٠ ويمكننا أن نوضح بنية فكر المعتزلة باعتبارها كلا يتميز باستقلال العناصر الثلاثة المذكورة سابقا ، وبعلاقات متبادلة بينها بالتخطيط التوضيحى التالى :

---

70) الدلائل والاعتبار ــ الجاحظ ص : 60 ــ ط العلمية بحلب .
71) مقالات الاسلاميين ــ الاشعرى ج : 1 ص : 317 ٠
72) الدلائل والاعتبار ــ الجاحظ ص : 3 ٠



ونود بعد محاولة تحديد بنية فكر المعتزلة ، بعناصرها المستقلة ، وبعض علاقات هذه العناصر ، أن نفهم فى اطارها الاصول الخمسة التى اتفقوا حولها · ولا بد قبل ذلك من التعريف ــ ولو بشكل وجيز ــ بهذه الاصول أو المبادىء العامة لفلسفة هذه الفرقة الكلامية ·

ج ــ الاصـــول الخمســـة :

ــ التـــوحـــيـــد :

أشرنا حين تحديد مفهوم الله عند المعتزلة الى أنه تعالى خالق العالم وموجده ومحدثه ، وهذا يقتضى بالضرورة أن يكون متفردا بهذا الخلق ، لا يشركه فيه أحد · وهو أمر دفع « أهل العدل والتوحيد » الى أن يخصوا البارىء بصفات تجريدية متعلقة بذاته ، وأن يوحدوا بين الصفات والذات على نحو يؤكد مفهوم تنزيه الذات عن كل ما من شأنه أن يوحى بوجـــود الاهين اثنين · ومبحثهم لاثبات هذا المفهوم التجريدى يتدرج من اثبـــات خلق العالم الى اثبات خالقه ، ثم اثبات صفات ذاته ونفى مالا يليق بـــه من الصفات ، وانه واحد فيها لا يمكن أن يتصف بها غيره على الشكـــل الذى يتصف بها هو · وكل هذه المسائل داخلة فى باب التوحيد ، لان ــ

المراد منه عندهم معرفة « تفرده — جل وعز — بصفات لا ثانى لـه فى استحقـاقهـا » (73) ·

« ولكن لا يتم هذا دون العلم بحدوث الاجسام وحاجتها الى محدث، واثباته — جل وعز — محدثا لها دون غيره ، ثم بيان الصفات التى تثبت له لذاته ، وما يستحيل عليه (74) » ·

وهم فى اثباتهم خلق العالم أوجبوا النظر والاستدلال ، اى تأمل العالم تأملا عقليا أداته المنطق والادراك · وهذا العالم عندهم أجسام عديدة لا حصر لها ، مؤلفة ، دقيقة الصنع ، ذات نظام مضبوط ، يستطيـع الانسان أن يدرك بعضها ، فيستدل بذلك البعض على ما لم يدركه منها ··· ويستخلص أنها محدثة ·

واذا كانت محدثة فلا بد لها من محدث ، وهو ما يسميه بعضهم الطريق الى الله سبحانه ، أى ما نصل به الى ادراك أن الخلق لا بد له من خالق ، او أن المصنوع لا بد له من صانع ، أو أن العالم لا بد له من موجد· وتلك طريق يطبعها البرهان المقنع والدليل العقلى الواضح ·

يقول القاضى عبد الجبار وهو بصدد تقرير تدرج أبواب البحث فى التوحيد ، « اعلم أن مدار هذا الباب الذى جعلناه أول ما يلزم المكلف معرفته على أصول خمسة : أولها اثبات الطريق الى الله تعالى ، والثانى أن المحدثات لا بد لها من محدث ، والثالث ما يستحقه هذا المحدث من الصفات التى تجب لذاته ، والرابع ما يجب نفيه عنه من الصفات التى لا تصح عليه فى كل حال أو فى بعض الحالات ، والخامس انه واحد فى هذه الصفات فلا أحد يشاركه فى مجموعها نفيا واثباتا ولا فى آحادها أن يستحقه على الحد الذى استحقه تعالى » (75) ·

ومعنى هذا أن المعتزلة بعد اثباتهم حدوث العالم ومحدثه ، يبحثون فى ذات المحدث وصفات هذه الذات · واذا كانت ذاته تتحدد بشكل دقيق فى كونه صانع العالم وخالقه ، وانه لا يشبه بوجه من الوجوه شيئا من

---

73) المحيط بالتكليف : القاضى عبد الجبار ص : 21 — 22 ت : عمر السيد عزمى ·
74) المنية والامل — ابن المرتضى ص : 133 ·
75) المحيط بالتكليف ص : 35 · ت : د· عمر السيد عزمـى ·

الاشياء ، فان صفات الذات تتجلى فى كونه حيا ، قادرا ، عالما ، مريدا ... الـــخ . وكلها صفات مطلقة لا تحتمل النسبية ، أى أنه النهاية فى الحياة والقدرة والعلم والارادة .

ثم انهم وحدوا فى هذا المبحث بين الذات والصفات ، حتى لا يتسرب لمفهومهم التنزيهى ما من شأنه أن يضاف الى الله ، فيوحى بالاقرار بالاهين اثنين ، فهو حى بذاته ، قادر وعالم ومريد ومستطيع بها ، اى أن الصفة غير خارجة عنه لان القول بذلك يقتضى وجود شىء آخر — هو الصفة — الى جانب خالق العالم . وقد اقتضى هذا المفهوم المجرد لاذات الالهية رفض التشبيه والتجسيم ، وبالتالى نفى الرؤية ، أى أنه تعالى لا يشبه خلقه بأى وجه من الوجوه ، كما أنه غير خاضع للمكان والزمان والحيز ، وهذا يستتبع بالضرورة رفض القول بالرؤية السعيدة .

— العـــــدل :

والاصل الثانى من أصول فلسفة المعتزلة هو العدل الالهى المطلق ، أو ما يمكن أن نطلق عليه صفات الفعل الربانى التى تتلخص فى أنه تعالى خلق العباد لصلاحهم ، فى دنياهم وآخرتهم ، وأن الظلم والشر لا يصدران عنه ، كل أفعاله حسنة ، بما فى ذلك ما يعد فى رأى الانسان وتوهم البشر قبيحا ، كخلق الصورة المشوهة ، أو انزال الكارثة واحلال الاوبئة . لان ما كان من هذا القبيل ، يصرف عند المعتزلة الى جهة عدل الله وحكمته ، وذلك أن هذا الفعل فى رايهم موعظة وعبرة ، يحصل بهما ادراك المكلف بأنه ضعيف أمام قدرة خالقه ، وأن هذا الخالق ينبهه من حين لآخر ويذكره بهذه القـــدرة ، وبالثـــواب والعقـــاب حتـــى يقـــوم مـــا اعـــوج مـــن أمر دينـــه ودنيـــاه .

يقول القاضى عبد الجبار : « فان قيل : كيف يصح قولكم ان أفعاله كلها حسنة مع انه هو الفاعل لهذه الصور القبيحة المنكرة ، والاصل فى الجواب عنه ، انا لا نعنى أنه يحسن من جهة المرأى والمنظر حتى يستحليه كل واحد ، وانما نريد أنه يحسن من جهة الحكمة ، وهذه الصور كلها

حسنة من جهة الحكمة » (76) ·

ومعنى هذا انه لا يمكن أن يصدر عن الله قبح ، لان القبح لا شك يرادف من حيث المعنى الدينى الظلم والشر ، ويؤكد الجاحظ ذلك قائلا : « فان قلت ولم صارت الارض تزلزل ، قلنا : ان الزلزلة وما أشبهها ترهيب يرهب به الناس ليرغبوا وينزعوا عن المعاصي ، وكذلك ما ينزل بهم من البلايا فى أبدانهم وأموالهم من نقمة ومصيبة وقحط ، تجرى فى التدبير الى ما فيه صلاحهم واستقامتهم ويدخر لهم ان صلحوا من الثواب والعوض فى الآخرة ما لا يعد له شىء من امور الدنيا ، وربما عجل ذلك فى الدنيا اذا كان فيه صلاح لعامة او خاصة ··· » (77) ·

ويدخل تحت مبحث العدل عندهم بحث الانبياء والرسل ، لان ذلك من باب ازاحة العلة وعدم الاخلال بالواجب من طرف الله سبحانه ، لان عدله يقتضى تعريف المكلف بواجبه ازاء خالقه (78) وتفقيهه بأمر دينه ، وتحديد الطريق الصواب لعيشه فى دنياه ، ورضا ربه عنه فى آخرته · ولا بد لحصول هذه الامور من بعث الرسل والانبياء ، الذين اناط بهم الله دور تبليغ أمره ونهيه ، حتى يكون الانسان على بصيرة من نفسه واعماله ، فيتحمل مسؤولية فعله وتصرفه ·

وقد تضمن اصل العدل الى جانب هذا القول باستطاعة الانسان وارادته ، لانه لا يعقل ان يكون المكلف مسؤولا عن فعله وهو فى نفس الوقت مسلوب الحرية غير قادر على هذا الفعل ، ومن ثم نفى المعتزلة القضاء والقدر بمفهومهما السلبى الذى يجعل الانسان يتوهم او يعتقد انه مسير لا مخير ، وكأنه يستجيب استجابة مطلقة لقوة غيبية لا تترك له مجالا للاختيار وممارسة التصرف والسلوك بحرية وارادة ، لان فى هذا الامر ما يكفى لتصور الاخلال بالواجب من طرف الخالق ، وعدم مسؤولية المخلوق عن فعله · يقول الاشعرى « واجمعت المعتزلة الا « الجبائى » أن الانسان يريد ان يفعل ويقصد الى أن يفعل ، وان ارادته لان يفعل لا تكون

76) شرح الاصول الخمسة القاضى عبد الجبار ص : 132 —
77) الدلائل والاعتبار — الجاحظ —
78) انظر المحيط بالتكليف ص : 22 ت : عمر السيد عزمى ·

مع مراده ، ولا تكون الا متقدمة للمراد » (79) ٠

ولا شك أن هذا الاجماع حول ارادة الفعل والقصد اليه انما منشؤه ايمان المعتزلة بأن « أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وانهم المحدثون لها (80)»، ورفضهم لما اعتقده المجبرة من سلبية الانسان فى عالمه ، وعدم قدرته على التصرف الحر المسؤول ، ومن ثم الايمان بالقدر والقضاء ايمانا مطلقا٠

وشيء آخر لا بد من الاشارة اليه — ونحن بصدد الحديث عن عدل الله — وهو أنه تعالى لم يكن ليأمرنا فى حياتنا الاجتماعية والسياسية باقامة العدل والسهر على مصلحة العباد ورفض الظلم والطغيان ، اذا كان قد خلقنا مجبرين على تصرفنا ، غير مسؤولين عن فعلنا ، لان هذا الامر سعيد حتما من باب ظلمه لنا ، ولا سيما وانه قد بلغنا ترغيبه وترهيبه ، وثوابه وعقابه أو جزاءه ، وأخذنا بذنبنا وشرورنا — فهل يعقل أن يامر الله بالعدل ويكون غير عادل ؟ يجيب الجاحظ عن ذلك قائلا : « ولم يكن الله تعالى ليضع العدل ميزانا بين خلقه ، وعيارا على عباده ، فى نظر عقولهم فى ظاهر ما فرض عليهم ، ويسر (81) خلافه ، ويستخفى بضده ويعلم أن قضاءه فيهم غير الذى فطرهم على استحسانه ، وحبب اليهم فى ظاهر دينه ، والذى استوجب به الشكر (82) على جميع خلقه (83) ٠

الوعد والوعيد :

ان هذا الاصل نابع فى جوهره من استطاعة الانسان وقدرته على التصرف وممارسة فعله بحرية ٠

والوعد ، « كل خير يتضمن ايصال نفع الى الغير » (84) اما الوعيد ف « كل خبر يتضمن ايصال ضرر اليه » (85) ٠ ومعنى هذا أن الله قد

79) مقالات الاسلاميين — الاشعرى ص 10 ٠
80) شرح الاصول الخمسة — القاضى عبد الجبار ص : 323 ٠
81) فى الاصل : بسر ٠
82) فى الاصل : على الشكر ٠
83) فصل من صدر كتابه فى الجوابات فى الامامة — ت : د٠ محيى الجبورى مجلة المورد ٠ ع : 4 ٠ 1978 ٠ ص : 227 ٠
84) — 85) شرح الاصول الخمسة القاضى عبد الجبار ص : 134 ٠

أخبرنا عن طريق الرسل والانبياء بثوابه وعقابه ، وأمرنا فى دنيانا باتباع طريق سوية مستقيمة رائدنا فيها شريعته السماوية وقانونه الاسلامى العادل بترغيبهما وترهيبهما · وعدنا بالجنة والسعادة الابدية فى دار الخلد، وتوعدنا بأنواع العقاب المختلفة والمتفاوتة فى الشدة والايذاء ، فمن عمل صالحا جزاؤه وعد الله ، ومن عمل سيئا لقى وعيده ··· وقد كان هذا الاصل استجابة منطقية للقول بحرية الانسان ، ورفض الاجبار ، لاننا لا يمكن ان نفهم النص الدينى الوارد فى شأن المؤمن والكافر والفاسق ، والآية القرآنية التى ترهب وترغب أو تعد بالثواب وتتوعد بالعقاب — لا يمكن ان نفهم ذلك على الوجه الصحيح الا اذا دفعنا حتمية السلوك البشرى ، وآمنا بارادة الانسان واستطاعته ، لانه لا معنى لقوله تعالى مثلا : « واتقوا الله ان الله شديد العقاب » (86) أو « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » (87) الا اذا ثبتت مسؤولية الانسان عن فعله ، ويبدو أن هذه المسؤولية لا يمكنها ان تثبت الا اذا كان الانسان حرا فى تصرفه وسلوكه ·

فاذا خرج انسان من دنياه عن ايمان وطاعة نال ثواب ربه ، واذا مات عن فجور ومعصية كان جزاؤه العقاب ، الذى لا يبلغ درجة عقاب الكافر لان هذا الاخير لا يدخل فى جملة المؤمنين ، فى حين أن الاول داخل فى جملتهم الا انه لم يطع أو يعمل صالحا ·

ومن المنطقى أن يرفض المعتزلة تبعا لاعتقادهم بتحقق الوعد والوعيد مسألة الشفاعة ، وقد تأولوا النص الدينى الوارد فى شأنها بأشكال مختلفة كى يردوها أقوى رد ويدفعوا القول بها أبعد دفع ·

المنـــزلـــة بين المنـــزلتيـــن :

لقد سبقت الاشارة فى بعض فقر هذا الفصل الى أن هذا الاصل كان معارضة لرأى الخوارج الذين تطرفوا فى شأن صاحب الكبيرة فاعتبروه كافرا ، تجب محاربته بقصد الاجهاز عليه واخذ غنائمه وردا لاعتقـــاد

---

86) المائـــــدة : 5 ·
87) الزلزلـــة : 99 ·

المرجئة الذين ذهبوا الى أنه مؤمن داخل فى جملة المسلمين ، نرجىء فيه الحكم الى الله · فكان موقف المعتزلة وسطا بين هذين الموقفين ، لم يقصروا تقصير المرجئة ولم يفرطوا افراط الخوارج ، فاعتبروا صاحب الكبيرة فاسقا ، لا مؤمنا ولا كافرا ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين ، وحكمه بين الحكمين ، لان ذنبه ليس كذنب الكافر ، كما أن طاعته ليست كطاعة المؤمن ·

وقد سموا هذا المبحث أيضا مسألة الاسماء والاحكام ، والمقصود بذلك أن لصاحب الكبيرة اسما بين اسمى الكافر والمؤمن وحكما بين حكميهما ، أى أن منزلته تتجاذبها منزلتهما ، ولذلك فانه غير مخلد فى النار كشأن الكافر ، بل يصح فى أمره عفو الله وغفرانه ، كما أنه غير مثاب ، أو مجازى كنحو ما هو أمر المؤمن المطيع · فكما سمى فاسقا ، يعاقب على فسقه ويجرى عليه حكم غير حكم الكافر من حيث الخلود فى النار ، وغير حكم المؤمن من حيث السعادة الابدية فى دار الخلد ·

الامر بالمعروف والنهى عن المنكر :

لقد اتفقت الامة الاسلامية على وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، لكنها اختلفت فيما بينها فى الطريقة التى يجب أن يتم بها ذلك : فمن قائل ان ذلك واجب بالقلب فقط ، الى قائل أنه واجب باللسان ، الى ثالث أوجبه بالسيف ·

ومن هؤلاء الذين قالوا بوجوبه بالسلاح ، الشيعة الامامية الذين قيدوه بظهور الامام المنتظر ، والمعتزلة الذين آمنوا باستعمال السلاح اذا لم تكن هناك وسيلة لازالة البغى واقامة الحق ، وربطوا هذا الاستعمال بوجود الامام ، لكنه ليس الامام المنتظر كما هو الامر عند الشيعة ، بل ان الامام عندهم هو رئيس الجماعة التى يناط بها دور ازهاق الباطل ورفع الجور ، واحقاق الحق واقامة العدل ·

والمعروف عندهم : « كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه » والمنكر « كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه » (88) ·

---

88) شرح الاصول الخمسة — ص : 141 ·

وقد أجمعوا « الا الاصم » على وجوبهما مع الامكان والقـدرة : باللسان واليد ، والسيف (89) كما أن أكثرهم قد اتفق على أن « الخروج لا يكون الا مع امام عادل (90) » ، أى رئيس الجماعة الذى تتوفر فيه الشروط كى يكون اماما ، فيعقد له الامر ويختار من طرف الجماعة للقيام بمهمتـه .

ونستخلص من هذا الذى ذكر أن الامر بالمعروف والنهى عن المنكر عند المعتزلة :

أ ــ واجب باللسان واليد والسيف .

ب ــ لا يتم الخروج الا مع امام عادل .

ج ــ الامام هو رئيس الجماعة الذى يعقد له الامر من طرفها ، خلافا للشيعة التى تزعم أنه الامام المنتظر .

د ــ أن يكونوا قادرين على القيام بمهمتهم ممكنين منها عددا وعدة .

د ــ محاولة فهم الاصول الخمسة فى ضوء بنية فكر المعتزلة :

بعد التحديد الذى مر بنا للاصول الخمسة ، نود الآن أن ندخلها ضمن البنية الفكرية العامة لفلسفة المعتزلة ، هذه البنية التى تحدثنا عنها فى بعض فقر هذا الفصل ، ووضحناها بالرسم البيانى المكون من ثلاث نقط رئيسية ، تشكل العناصر المستقلة للبنية ، ومن نقط تقاطع بين العناصر ، تشكل بدورها علاقات مختلفة ومتنوعة ، حاولنا أن نتحدث عن بعضها بقدر الامكان ، مشيرين فى نفس الوقت الى أن أبرز ما يميز هذه العلاقات هو الغنى والتنوع .

وعلينا الآن أن نتساءل عن منبع الاصول الخمسة أو مصدرها بالمقارنة مع البنية الاساسية لفكر أهل العدل والتوحيد ، وقبل الاجابة عن هذا السؤال لا بد من الاشارة الى أن الاصول الخمسة ليست سوى مظهر

---

89) مقالات الاسلاميين ــ الاشعرى ــ ج : 1 ص : 337.

90) المصدر السابق ج : 2 ــ ص : 158 .

سطحى للبنية التى حددناها سابقا ، والتى هى أعمق واشمل مما كـان يعتبر لدى المعتزلة أنفسهم مبادىء أساسية لفلسفتهم . اى أن البنيـة العميقة ، المستترة والخفية هى الاصول الحقيقية لهذه الفلسفة ، فى حين ان المبادىء الخمسة التى تجمع بينهم ، ليست الا مظاهر مختلفة ومتنوعة تتجلى عن البنية العميقة .

لقد راينا قبل قليل ان أول هذه الاصول هو التوحيد ، ورأينا أيضا أنه بحث فى أن الاجسام محدثة ، وأن العالم مجموعة أجسام مؤلفة خاضعة لنظام محكم دقيق ، فينتج عن هذا أن العالم محدث ، واذا كان كذلك فلا بد ان يكون له محدث ، متفرد بهذه الصفة . ومعنى هذا أن التوحيد ينبع فى أساسه مـن :

أ ـ العلاقة بين الانسان والعالم ، هذه العلاقة التى تتقاطع فى نقطة يتجه اليها عقل الانسان المتأمل المدرك الواعى من جهة ، وبيـان العالم أو تعبيره بحاله ونصبته عن أنه مجموعة أجسام محدثة من جهـة ثـانيـة .

ب ـ العلاقة بين الله والعالم ، لان التوحيد مفهوم تنزيهى تجريدى للذات الالهية ، ناتج ـ فى بعض جوانبه ـ عن أن احداث العالم يقتضى بالضرورة أن يكون المحدث واحدا ، لا يشاركه فى هذه الصفة غيره ، ولا يمكن أن يتصور فى العقول على شكل من الاشكال ، لانه خالق العالم ... وما دام كذلك فهو النهاية المطلقة للقدرة والحياة والعلم والارادة الخ . فكيف للعقل البشرى أن يدرك هذه النهاية ، أو أن يشبهها فى صفاتهـا الذاتية بشىء من الاشياء الخاضعة للحواس ؟ .

أما الاصل الثانى الذى هو العدل فيبدو أنه نابع من العلاقة بين الله والانسان ، لانه لا معنى لان يخلق الله البشر لغير مصلحتهم ومنفعتهم ، اذ فى القول بأنه أوجدهم لمضرتهم وفسادهم شعور بعبث الحياة البشرية وخلوها من المعنى . ومصلحة الانسان تقتضى أن لا يصدر عن خالقه الشر والقبح والظلم ، اذ لا يعقل ان يرمى به فى عالم ملؤه الشقاء والكوارث والمآسى من طرف الاه متفرد فى قدرته ، لا نهاية لعلمه وحكمته .

أما المنزلة بين المنزلتين فمظهر من مظاهر عدل الله المطلق ، اى

أن هذا الاصل نابع بدوره من العلاقة بين الله والانسان ٠ فاذا كانت هذه العلاقة مطبوعة بطابع عدل الله ، وكان من شرط العدل أن تجرى الاحكام على المخلوقين بدقة فائقة وحكمة غير متناهية ، فلا بد أن يعاقب الكافر بما يستحقه ، وأن يجازى المؤمن عن ايمانه ، وأن تكون للمؤمن الفاسق منزلة بين المنزلتين ، وحكم بين حكمى الكافر والمؤمن ٠

ويبقى الاصلان : الرابع والخامس ، اللذان يصدران بدورهما عن بين الله والانسان ٠

فالوعد والوعيد يمكن أن يعد تجليا لاستطاعة الانسان وارادته ، لان هذا الانسان مكلف ومحجوج ، أى أن الله خلقه للعبادة وشكر النعمة ، وأزاح علته بارسال الانبياء ، وتمييزه بالعقل عن سائر مخلوقاته ، وما دام كذلك فلا بد أن يكون مسؤولا عن فعله ، ويبدو أنه لا مسؤولية بغير حرية واستطاعة ٠ ولا شك أن الانسان — وهو يتحمل مسؤولية سلوكه وتصرفه — سيعاقب عن فعله القبيح ويجازى عن عمله الصالح ، وهذا ما يقصده المعتزلة بتحقق وعد الله ووعيده ٠

وكذلك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر داخل بدوره فى اطار العلاقة بين الله والانسان ، هذه العلاقة التى تتضمن حرية الانسان وتكليفه ، ومن جملة ما كلف به الانسان فى رأى المعتزلة اقامة الحق وازهاق الباطل ، أى العمل من أجل اقرار المبادىء الدينية التى أمر بها الله عباده ، واقامة المجتمع الاسلامى على أساسها ، والنهى فى نفس الوقت عن كل ما من شأنه أن يضر بهذه المبادىء او يعمل على تقويضها وافساد المجتمع الذى يقوم عليها ٠

والحقيقة أن القاضى عبد الجبار قد حاول فى « المحيط بالتكليف » أن يجعل الاصول الخمسة مرتبطة ومتلاحمة ومتكاملة (91) وهو بفعله

---

91) انظر : المحيط بالتكليف — القاضى عبد الجبار — ت : عمر السيد عزمى ص : 22 ٠

ذاك قد عبر عن أن هذه الاصول لا يجب أن تفهم مجزاة أو تفاريق ، بل يجب اعتبارها عناصر فلسفة دينية ذات علاقات وروابط · لكن فهم الاصول الخمسة لا يمكن أن يتم بشكل دقيق الا حين ندخلها ضمن بنية الفكر الاعتزالى ككل ، أى ضمن ما يكمن او يستتر خلف المعتقدات المختلفة التى هى اسس ومبادىء الاعتزال · والمقصود بهذا ان هذه المبادىء أو الاسس ليست سوى مظهر سطحى لبنية فكرية أعمق ، حاولنا أن نحدد عناصرها المستقلة استقلالا ذاتيا ، والمرتبط بعضها ببعض فى اطار علاقات متبادلة بينها ، فيكون الكل نسقا فلسفيا ودينيا يتميز بالشمول والنظام الداخلى·

الفصل الثالث

الاسس الاجتماعية والاقتصادية لفلسفة المعتزلة

1 ـ صعوبات منهجية :

أشرت فى الفصل السابق الى أن بنية الفكر الاعتزالى يجب أن تفسر بعد عملية الفهم ــ التى كانت عبارة عن تحديد لعناصرها الاساسية وبعض العلاقات بين هذه العناصر ــ فى ضوء المجتمع الذى ظهرت فيه هذه الفلسفة ، وذلك بربطها بالفئة الاجتماعية التى آمنت بالاعتزال مذهبا، وعقيدة ، وسعت الى نشره والدفاع عنه ازاء تيارات واتجاهات فكرية مخالفة ومعارضة . ومعنى هذا أننا يجب أن ندمج البنية الفكرية للمعتزلة فى اطار بنية أشمل وأوسع ، هى شبكة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية فى العصر العباسى الاول .

ولكن التفسير لا بد له من أن يراعى عنصر الزمن بمعناه التطورى ، أى أنه من الواجب اعتبار تشكل البنية وتكونها قبل وصولها الى الحد الاقصى من التلاحم والتناسق .

وسأحاول فى هذا الفصل بلورة هذا الادماج بشكل موجز ومختصر ، يفرضه المنهج أولا ، ثم تفرضه الصعوبات التى تواجه الباحث فى التاريخ الاجتماعى والاقتصادى للمجتمع العربى القديم ثانيا . يفرضه المنهج ، لان التفاصيل التاريخية ستجعل البحث خارجا عن موضوعه الاساسى ، داخلا فى سراديب اختصاص غريب عنه ، له أهله الذين هم أدرى بشعابه ودقائقه. وقد عبر كولدمان عن هذه القضية المنهجية اكثر من مرة وبأشكال مختلفة يقول : « ومع ذلك ، ماذا يمكن قوله عن دراسة الوضع الاقتصادى والاجتماعى والسياسى لنبالة الكساء (1) ، وحياتها الثقافية الوجدانية ،

1) La noblesse de robe. : نبالة الكساء طبقة اجتماعية تشكلت أساسا خلال القرن السابع عشر بفرنسا ، وحاول (كولدمان) فى الكتاب المذكور أسفله أن يفسر فى ضوء تشكلها الاجتماعى والاقتصادى الاتجاه العقائدى لحركة (الجنسية Jansenisme) ، الذى يعتبر فيه رأيه البنية الفكرية المعبر عنها فى أعمال باسكال وراسين .

انه لا يمكن أن يتعلق الامر الآن ، فيما يخص هذه النقطة ، ولو من بعيد ، بتحر جاد ومنظم المصادر ، ومع ذلك فانه تحر يكون خطوة أولى ضرورية ، اذا أردنا فهم تولد أعمال باسكال وراسين (2) .

ويقـــول فى مكـــان آخـــر :

« وينتج بين هذا وذاك ، من جهة أخرى ، أن كل دراسة جادة فاهمة ومفسرة لبنية أدبية أو اجتماعية ، يجب بالضرورة أن تتموضع فى مستوين مختلفين ، مستوى يتعلق بالوصف الفاهم الدقيق ــ ما أمكن ــ لبنية الموضوع المختار ، ومستوى يتعلق بالوصف الاكثر ايجازا وعمومية للبنية التى تشملها مباشرة ، والتى لا نستطيع طبعا أن نفسرها بدورها ، دون أن نغير بذلك موضوع الدراسة نفسه » (3) .

هذا عن المنهج ، أما الصعوبات التى تواجه دارس التاريخ العربى فى مجاليه الاقتصادى والاجتماعى فأهمها على الاطلاق ، قلة المصادر ، وقد نبه الى ذلك عدد كبير من الباحثين الذين تصدوا لهذه المشكلة من منظورات مختلفـــــة .

يقـــول كلـــود كاهين :

« ان التاريخ الاقتصادى والاجتماعى لاوروبا يكتب قبل كل شىء بفضل الوثائق المحفوظة . وفيما يتعلق بالعالم الاسلامى ككل ، ــ باستثناء مصر ــ فاننا لا نملك هذه الوثائق » (4) .

ويقـــول أيضـــا :

« قلنـــا سابقا انه تنقصنـــا الوثائق ، ويكاد فقدانها ان تكـــــون تاما فيما يتصل بالحياة الاقتصادية والاجتماعية (5) »

وقد عبر د. عبد الله العروى عن القضية نفسها قائلا :

---

2) Le dieu caché P. 112

3) Le structuralisme génétique P : 34

4) L'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médieval - Studia Islamica - 3 - 1953 P : 98

5) تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ص : 118 .

« غير ان ادراك الواقع الاسلامى فى الماضى البعيد صعب جدا ، ان لم نقل مستحيلا فى بعض الاحيان » (6) ٠

واعتبارا للتركيز والايجاز اللذين يفرضهما المنهج ، ثم للصعوبات التى اشرت اليها فيما يتعلق بالحياة الاقتصادية والاجتماعيــة للمرحلــة التاريخية التى انجبت فلسفة المعتزلة ، سأتناول بعض القضايا التى تعتبر ضرورية واساسية لمحاولة تفسير البنية الفكرية لهذا الاتجاه فى الثقافــة الاسلامية ، دون ان ادخل مغامرة تحديد دقيق لواقع هذا المجتمع ، اذ ان ذلك يشكل عقبة كأداء لدى المتخصصين أنفسهم ٠

ويبدو من اول وهلة أن الصعوبات الاساسية التى تقف فى وجه من يريد التعرف على هذا المجتمع تكمن فى ان معالمه الاقتصادية لم تكن واضحة بشكل دقيق ، اذ اختلط فيه الاقطاع بغيره من الانظمة الاقتصادية التــى تتشابه الى حد ما مع بعض مراحل النظام الراسمالى ٠ كما ان النظــام الاقتصادى نفسه لم يكن يشكل وحده محك الصراع الاساسى داخل هــذا المجتمع ، بل وجدت الى جانبه صراعات من نوع آخر ، تقوم على اساس قومى احيانا ، وعلى اساس دينى احيانا اخرى ، بل وعلى اساس عقائدى داخل الاسلام نفسه احيانا ثالثة ٠ صحيح ان لهذه الصراعات علاقة قوية بالمصالح الاقتصادية للفئات الاجتماعية ، ولكن ذلك لم يظهر بوضوح كبير فى المجتمع الاسلامى القديم لعامل اقتصادى كذلك ، وهو ان الطبقــات الاجتماعية لم تتبلور داخل هذا المجتمع الى حد يجعل الباحث يعتقد بأن كل اتجاه فكرى كان انعكاسا غير مشروط لواقــع اقتصادى ٠

ولذلك سنقتصر فى هذا الفصل على محاولة التعرف المشوب بالحذر بالنسبة للمجتمع الاسلامى فى ظل الدولة الاموية والعصر العباسى الاول ٠

2 ــ ارستقــراطيــة الامــوييــن :

ان العلاقات الاقتصادية فى مجتمع الدولة الاموية قامت على اساس سيطرة الفاتحين العرب ، الذين اعتمدوا على موردين اقتصاديين هامين ، افرزا ارستقراطية عربية تجنح الى الاستبداد السياسى ، المتجانس مع استغلال اقتصادى غير منظم ، هما :

---

(6) مفهوم الدولــة ص : 89 ــ 90 ٠

أ ـ أموال الفيء والغنائم التى جناها العرب الفاتحون من مناطق حديثة العهد بالاسلام . ولم يكن الامويون وحدهم المستفيدين من هذا المورد ، بل شاركهم فيه ، ونازعهم السلطة حوله ، العنصر العربى الذى ينتمى الى البيوتات المتميزة بالنسب الشريف .

ب ـ الاتجاه الى اقتطاع الاراضى ، وهو اتجاه بدأ منذ عهد عمر ـ بشكل طفيف ـ ثم تنامى فى عهد عثمان (7) ، وأصبح بعد ذلك اتجاها عاما للحكام الامويين . ويوضح د. عبد العزيز الدورى ذلك قائلا : « اننا نلاحظ اقطاع بعض الاراضى للعرب زمن عمر بن الخطاب ، اذ انه منح أراضى لافراد فى الكوفة ، وجاء عثمان فتوسع فى ذلك واعطى اقتطاعات كثيرة وخاصة فى السواد . كما انه أمر معاوية بتحصين المدن الساحلية فى سوريا وباعطاء اقطاعات لجماعات يسكنون فيها . وتوسع معاوية فى منح الاراضى (...) كما أنه استصفى أراضى فى سورية اتخذها لنفسه ومنح بعضها لمؤيديه » (8) .

وقد كان لهذين الموردين الاثر الكبير فى ظهور طبقة أرستقراطية ، شكل خلفاء بنى أمية قادتها وممثليها الاساسيين .

ويبدو أن الاتجاه الفكرى العام لهذه الطبقة هو الاصرار على التمايز الجنسى بين العناصر البشرية المكونة للدولة الجديدة ، واعتبار العربى أشرف من غيره ، بل واعتبار أن العرب أنفسهم درجات متفاوتة فى الشرف.

ومن الجدير بالذكر فى هذا المجال أن ممثلى هذه الارستقراطية من الامويين لم يألوا جهدا فى سبيل الحفاظ على مكتسباتهم الاقتصادية الى حد جعلهم يفضلون ضمان مواردهم من الجزية ، والخراج الذى كان يدفعه غير المسلمين من أصحاب الاراضى الزراعية ، على العمل بروح مؤمنة تخلص لانتشار الاسلام ، فمن ذلك أن « الحجاج فرض الجزية على المسلمين الجدد ، و (أعاد) فرض الخراج على الارض التى كانت خراجية وتحولت الى ارض عشرية بانتقالها الى العرب » (9) .

وظل الامر على ما هو عليه الى حدود خلافة عمر بن عبد العزيز ،

---

7) انظر الجاحظ شارل بيلا ص : 37 . وكذا طبقات ابن سلام ج : 2 ص : 616 .
8) مقدمة فى التاريخ الاقتصادى العربى ص : 26 .
9) المصدر نفسه ص : 33 .

الذى يمكن أن تستثنيه من سائر خلفاء بنى أمية وولاتهم الذين فضلوا مداخيل بيت المال على تسامح الاسلام ، ومعاملة من اعتنقه من الذميين بالطريقة التى يعامل بها المسلم العربى ·

ومعناه ان هذه الاستقراطية الحاكمة قامت على أساس اقتصادى ، تضاءلت ازاءه روح الاسلام ، التى كانت تقود الفاتحين العرب أيام الخلفاء الراشدين ، وتشتت مجتمع الاخوة لفترة تاريخية طبعتها الفتن والصراعات حول السلطة ، ثم جاءت سيطرة الامويين على الحكم ، فأفرز هذا الوضع اتجاهات سياسية وفكرية جديدة ، تتلاءم مع الوضع الاقتصادى المشار اليه ، سنقتصر على ذكر بعضها مبرزين أهم ما أسفرت عنه من مواقف تعارض الدولة الجديدة أو تخدم مصالحها ·

وأول ما يجب توضيحه فى هذا المجال هو الاتجاه الفكرى الذى كان يخدم مصلحة الدولة ويناصرها بشكل سافر أو ضمنى · ان اهم ما يثير انتباهنا فى هذه المرحلة التاريخية من تطور الفكر العربى هو ظهور المرجئة، التى كانت تتخذ من الصراعات القائمة حول السلطة موقفا سلبيا ، مفاده أن الحكم يرجأ الى الله فى شأن معاوية وخصومه ، أى أنهم لم يكفروا احدا من المسلمين او يرمونه بالفسق ، بل أخرجوا العمل بمبادىء الاسلام من مفهوم الايمان ، الذى جعلوه تصديقا غير محتاج أو متوقف على التطبيق، وبالتالى فانهم برروا قيام دولة بنى أمية ، وسعوا الى تزكية وجودها · ومن هنا يمكن أن نقول بأن الارجاء كان أوضح اتجاه فكرى يمثل الدولة القائمة ويناصرها بشكل ظاهر ·

اما الاتجاه الفكرى الثانى الذى دخل أصحابه فى طاعة بنى أمية فهو اتجاه الجماعة الاسلامية ، التى آثرت سلامة الامة وشجبت الفتن والصراعات حول السلطة ، واعتبرت ان مصلحة المسلمين الاساسية تكمن فى الجنوح نحو الاخذ بالامر الواقع وقبول سلطة الحاكم المسلم ، الى جانب عدم الطعن فى حكم الراشدين ، كل ذلك فى سبيل الحرص على تماسك المجتمع الاسلامى والحيلولة دون انقسام المسلمين على أنفسهم ·

والحقيقة أن هذا الاتجاه لم يكن يناصر الامويين الا بشكل ضمنى ، وذلك لان المصلحة العليا التى كان يسعى اليها ، جعلته يهادن الحاكم

ويسعى الى مصالحته ، طامحا الى هدف أساسى هو وجـود الجماعـة واستمرارها ، ثم خضوعها لسلطة الحاكم بشكل منظم (10) ٠

ومن الملاحظ ــ فى مجال الاتجاهات الفكرية المناصرة للدولة الاموية ــ تداخل هذين الاتجاهين اللذين تحدثنا عن بعض معالمهما ، الى حـد جعل كثيرا من المؤرخين يعتبرون أن بعض أهل السنة من المرجئة ٠ ويكفينا لتأكيد هذا التداخل اعتبار ابى حنيفة مرجئا ، لقوله بأن الايمان هو « المعرفة بالله والاقرار بالله ، والمعرفة بالرسول والاقرار بما جاء به من عند الله فى الجملة دون التفسير » (11) ٠

ونحن لا يهمنا مذهب أبى حنيفة وتفاصيله بقدر ما يهمنا ارتباط بعض معتقداته بفكر الارجاء ، مما يدل على أن السنة والمرجئة معا كانا حزبين سياسيين واتجاهين فكريين يناصران بنى امية ويزكيان سلطتهم ويدعمان حكمهم ٠ فما الـذى يمثله هذان الاتجاهات مـن الناحية الاجتماعيـة والاقتصادية ؟

ان الباحث لا يستطيع أن ينكر بأن جماعة كبيرة من المرجئة والسنة كانت تمثل شريحة اجتماعية مستفيدة من الوضع الاقتصادى الجديد ، أى أنها كانت ذات مصالح مرتبطة ارتباطا مباشرا بقيام دولة بنـى اميـة واستمرارها فى الحكم ٠ ولكن هذه الجماعة لم تكن وحدها تتزعم أو تشكل السنـة والارجـاء بل كانـت جماعـات أخـرى ـ هـى التى تكون الاغلبية داخل المجتمع الاسلامى ــ تؤثر الخضوع لاولى الامر ، فتعتبر ــ تبعا لهذا ــ كل معارضة للحكم فتنة واضطرابا ، يهددان الاسلام ويعملان على تقويض دولته من الداخل ٠ وقد كانت هذه الجماعات ــ وخاصة بعد مقتل على بن ابى طالب واستتباب أمر معاوية ــ أهم عنصر اجتماعى من عناصر الامة الاسلامية ، يجنح الى الاعتراف بسلطة الحاكم ، وايثار سلم اجتماعية تخول للفرد أن يمارس نشاطه اليومى وجهده الاقتصادى العادى فى طمأنينة واستقرار ، اى ان هذه الجماعة كانت تتشكل مـن هؤلاء الذين كانوا أصحاب نشاطات تجارية او فلاحية أو مهنية طفيفة ، يسعون بواسطتها الى ضمان حياتهم واستقرارهم ٠ وقد كانوا يكونـون

---

(10) انظـر : L'Islam et sa Civilisaton P : 101 André Miquel

(11) انظر : ضحى الاسلام ج : ص : 320 ــ 321 ٠

الاغلبية الكبرى داخل مجتمعهم ، الى حد جعل بعض الباحثين يعتبرون ان تاريخ الاسلام يعتبر تاريخ سنة وجماعة · وقد أكد على ذلك د؟ حسن ابراهيم حسن قائلا : « فأما الجماعة فهم الجمهرة الكبرى من أهل الاسلام، وهم الذين رضوا خلافة الشيخين ابى بكر وعمر ، وعثمان من بعدهما · ولما استقر الامر لبنى امية دخلوا فى طاعتهم · ومن تاريخ هذه الجماعة الكبيرة يتألف تاريخ الدولة الاسلامية على الحقيقة ، فأما من عداها فاحزاب ثائرة أو طوائف خارجة ، لم تجتمع على واحدة منها كلمة المسلمين ، ولا كانت لها دولة جامعة ، وان ملك بعضها ملكا واسعا فى حقب من التاريخ » (12)·

3 ـ المدينـــة العربيـــة ونشأة البرجوازية :

ولقد وجدت الى جانب هاتين الفرقتين اللتين كانتا تمثلان الاتجـــاه الرسمى للدولة ، فرق دينية وسياسية أخرى ، اختلفت طريقة معارضتها للامويين ، ولكنها اتفقت على أعتبار حكمهم حكما جائرا اخذ قهرا واغتصابا ، وهو لذلك مخالف أشد المخالفة لما جاء به الاسلام ، ولما سار عليه النبى صلى الله عليه وسلم والخلفاء من بعده (13)، وبالتالى فان مناهضته واجب اسلامى سعت كل فرقة الى تحمله فى أشكال مختلفة ·

ولا يهمنا فى هذا المجال أن نعرض كل فرقة من هذه الفرق على حدة ، فناتى على ذكر اسس عقيدتها ، ثم نحدد أطارها الاجتماعى والاقتصادى ، اذ هذه قضية خارجة عن دائرة اهتمام هذا البحث ، وفوق طاقة المنهج الذى سبق التقيد به ، وما يحتمله من استطرادات يجب ان تخدم صلب الدراسة والغرض الاساسى منها ·

لذلك فان اهم ما يشغلنا فى هذا الفصل هو فرقة المعتزلة ، وكيف يمكن تفسير فكر اصحابها تفسيرا اجتماعيا واقتصاديا ، اى الاجابة عن سؤال اساسى يراود كل بحث يؤمن بأن الاتجاهات الفكرية تتكون وتنمو ضمن شروط اجتماعية واقتصادية معينة ، وتكون فى مجملها السعى نحـــو

---

12) تاريخ الاسلام : ج : 2 ص : 1

13) يلاحظ فى هذا المجال اختلاف الفرق الاسلامية فى الاقرار بشرعية بعض الخلفاء الراشدين ، فغلاة الشيعة مثلا يرون ان خلافة أبى بكر قد اغتصبت من على ، والخوارج كفروا هذا الاخير بعد التحكيم ، فى حين ان المعتزلة لم لم يطعنوا فى واحد من الاربعة .

توازن عقائدى ، منسجم ومتكامل مع التوازن الاجتماعى والسياسى والاقتصادى ، الذى تسير نحو تحقيقه كل قومية أو امة ·

والسؤال — حسب ما يقتضيه اهتمامنا السالف الذكر — هو : اى الفئات الاجتماعية تلك التى آمنت بالاعتزال مذهبا وفلسفة خلال المرحلة التاريخية التى انجبت الجاحظ واضرابه من معاصريه ؟ ولعل الاجابة عن هذا السؤال تقتضى منا التذكير ببعض العناصر الاقتصادية التى ستفيدنا فى محاولة التعرف على هذه الفئة ، واهمها على الاطلاق : نشأة المدينة العربية وتطورها ، ونمو التجارة الداخلية والخارجية ، وكذا نشأة طبقة التجار واتساع شريحتها الاجتماعية داخل هذه المدينة ·

وفيما يخص العامل الاول ، نلاحظ ان اهم ما جعل حركة بناء المدن واتساعها نشيطة وسريعة فى العصر الاموى ، وهو ان جل المراكز العسكرية التى اتخذت معاقل لجيوش الفتوحات الاسلامية تحولت الى مدن ، يعيش داخلها مجتمع مستقر نسبيا ، اعتمد فى البداية على عطاءات الدولة ، لكنه سرعان ما بحث — وخاصة بعد توقف هذه الفتوحات — على موارد مالية مستقلة ومتنامية ، تعتبر الفلاحة — حول المدينة وفى القرى المجاورة لها — والتجارة ابرز مصدر لها ؟

يقول د · عبد العزيز الدورى : « فالقبائل فى دور الهجرة كالبصرة والكوفة ابتعدت عن حياة البادية لتكون مجتمعات مستقرة · ولم تعد دور الهجرة هذه مجرد مراكز عسكرية ، بل تحولت الى مجتمعات حضرية نشطة بمختلف الفعاليات المدنية ··· » (14) ·

وباتخاذنا البصرة نموذجا لهذا التحول من معسكر ترابط به جيوش الفتوحات بشكل مؤقت الى مدينة يستقر بها مجتمع بدأت معالمه الحضرية تتشكل وتنمو ، نلاحظ أن فترة التحول تتحدد مع مطلع النصف الثانى من القرن الاول الهجرى ، أى بعد أن خمدت نار الفتنة بين على ومعاوية واستقر الامر نهائيا للامويين · وقد أشار شارل بيلا الى فترة التحول هذه بدقة ،

---

14) مقدمة فى التاريخ الاقتصادى العربى ص : 37 ·

اذ جعلها بين سنة 45 هـ و 53 هـ ، اى زمن ولاية زياد ، وهى فترة مقاربة لـمـا أشرت اليـه (15) ٠

الحقيقة أن البصرة والكوفة كانتا معا قبل هذه الفترة مقـر بعض التجمعات البشرية والدينية غير الاسلامية ، لكنهما لم يتميزا بنشـاط اقتصادى أو سياسى مهم الا بعد فترة التأسيس والنمو ، حين أصبح سكان البصرة أكثر من مائتى الف ، وسكان الكوفة أكثر من مائة الف (16) ٠

وباضافة واسط اليهما نستطيع أن نقول ان المدن الثلاث كانت أهم مشروع عمرانى فى هذه المرحلة من تاريخ الدولة الاسلامية ، وكذا أبـرز منطقة للتجارة بين قلب العالم الاسلامى وأطرافه ٠

أما العامل الثانى ، وأقصد به نمو التجارة وازدهارها ، فانـه يرتبط ارتباطا جدليا بالعامل الاول ، اذ من غير المعقول البتة أن تزدهـر التجارة دون مركز حضرى يزاول فيه التجار نشاطهم ، ويمارسون داخله حياة اقتصادية مستقرة ٠

ولعنا نلاحظ منذ البدء أن الطابع الاساسى للتجارة التى غلبت على هذه المدن هو نمو الحاجة الى الاستهلاك ، كما استخلص ذلك ، موريس لومبار (17) ، اذ افتقر مجتمع المدينة العربية فى بدايته الى الانتاج الصناعى، وظل باستمرار يشعر بالحاجة اليه ، فلجأ الى الاستيراد أكثر من اعتماده على الاكتفاء الذاتى ، وخاصة حين بدأ هذا المجتمع ينحو نحو استهلاك السلع الكمالية ، تبعا لحياة البذخ التـى عرفهـا فى مرحلـة تاليـة ٠ ولذلك فانه يمكننا أن نتعرف على سبب الازدهار الاقتصادى الذى عاشته البصرة أكثر من غيرها ، حيث أنها « كانت تحتكر جزءا كبيرا من حركة البيع والشراء بين جزيرة العرب والعراق وفارس » (18) ، كما أنها كانت تمثل خزانا للسلع الواردة عبر البحر ، والتى تصرف أو تستهلك فى الداخل ، وخاصة بعد نشأة بغداد ٠ ومعنى هذا ان تجارة « العبور » هى النـوع الاساسي الذى عرفه مجتمع هذه المدن ٠

---

15) الجاحظ ــ شارل بيــلا ص : 34 ٠
16) انظــر : L'Islam dans sa première grandeur : Maurice Lombard p : 142.
17) L'Islam dans sa première grandeur P : 179
18) الجاحظ : شارل بيلا ص : 48 ٠

صحيح أن هذه المنطقة من العالم الاسلامى عرفت بعض التجمعات الحرفية ، وصحيح أيضا أن مدنها اعتمدت على الانتاج الفلاحى للقرى المجاورة لها ، ولكن الحاجات اليومية للسكان تزايدت باستمرار بعد تحولهم الى الاستقرار الحضرى ، وبعد نشأة طبقة ارستقراطية تسعى الى الاسراف فى اللذة والتنعم ، على غرار ما تعرفه طبقة الحكام ورجال البلاط · ولذلك فان الاعتماد على السلع المستوردة كان يفوق الانتاج المحلى باستمرار وفى تصاعد · ويمكن اعتبار كتاب « التبصر بالتجارة » للجاحظ ابرز دليل على الطابع الاستيرادى المشار اليه ، وكذا على الاسراف فى استهلاك السلع الكمالية · وقد عقد صاحبه فصلا خاصا بالبلدان التى كان يجلب منها التجار « طرائف السلع والامتعة والجوارى والاحجار » ، فذكر من بينها الهند والصين والروم (19) · كما تحدث عن بعض المنتوجات الرفيعة التى كان تجار المسلمين يتهافتون على طلبها ، فمن ذلك الجواهر النفيسة والعطر والطيب والثياب الفاخرة ··· بل ان الجاحظ تحدث فى بعض فقرات الكتاب عن انواع الفراء ، وبم يتميز الجيد منها عن الردىء ، وانواع الحيوانات التى تؤخذ منها (20) ·

ومعناه أن التجارة العربية على عهد ابى عثمان كانت قد اتخذت صبغتها الواضحة التى اشرنا اليها قبل قليل ، وهى غلبة الاستيراد على الانتاج المحلى ، والعناية الفائقة بالسلع الكمالية قصد ارضاء متطلبات سوق البذخ والثراء ·

أما طبقة التجار فقد نشأت فى العالم الاسلامى بفعل الحاجة المستمرة الى الاستهلاك ، وكذلك ارتبطت ارتباطا وثيقا بحركة التجارة الخارجية · صحيح أن العرب عرفوا التجارة فى مرحلة مبكرة ، ولكنها كانت متميزة بطابعها الداخلى ، واقتصارها على الاسواق المجاورة للجزيرة العربية ، اما وقد تأسست مدن جديدة ابان الفتوحات الاسلامية وبعدها ، وتضاعف نمو المجتمع ، فان الاسواق الداخلية أو المجاورة لم تعد تسد حاجات الافراد اليومية ، أو ترضى متطلبات كمالية يسعون سعيا حثيثا الى التزود

19) انظر : التبصر بالتجارة ص : 26 ·
20) المصدر نفسه ص : 20 ·

بها . فاصبحت التجارة مهنة عدد كبير من العرب والمسلمين الذين تميزوا بالعمل الدؤوب والتحرك المستمر ، مع روح مغامرة تقودهم الى ابعد المناطق فى سبيل الحصول على الربح المضاعف والسلعة النادرة المطلوبة (21) .

ومن الملاحظ أن المهتمين بالتاريخ الاسلامى القديم يكادون يجمعون على أن المرحلة الزمنية التى اتسمت بنمو هذه الطبقة هى بداية القرن الثانى للهجرة ، وأن المرحلة التى اتسعت فيها شريحتها الاجتماعية ، واكتسبت فيها أهمية خاصة على مستوى التميز الاجتماعى ، ومستوى السياسة هى القرن الثالث .

ومعنى هذا أن مرحلة نشأة وتطور المدينة ، وكذا مرحلة ازدهار التجارة الخارجية ، اللتين أسلفنا عنهما القول يوازيان فترة نمو طبقة التجار وتكاثر أفرادها داخل المجتمع موازاة تصاعدية تامة . لذلك فالعوامل الثلاثة مرتبطة فيما بينها ارتباطا طبيعيا وجدليا ، يساعدنا فى فهم التطور التاريخى العام للدولة الاسلامية أيام الامويين وبعدهم .

ونستخلص أن المجتمع الاسلامى على عهد الامويين غلب عليه طابعان اقتصاديان اثنان :

1 — ارستقراطية عربية اعتمدت فى بداية تكونها على أموال الفىء والغنائم ، ثم أخذت تتجه شيئا فشيئا الى اقتطاع الاراضى .

2 — طبقة برجوازية اعتمدت على رأس مال تجارى ، تنامى لدى أفرادها بنمو المدن وازدهار حركة التجارة الداخلية والعبورية .

5 — انطباع حول بعض فئات المجتمع العباسى :

والحقيقة أن هذا الوضع الاقتصادى هو نفسه الذى ظل غالبا على البادية والمدينة العربيتين باستمرار ، من عهد الامويين الى عهود متأخرة من العصر العباسى ، فالبادية بقيت على حالها كما كانت من قبل ، والمدينة

(21 انظر : L'Islam dans sa première grandeur p : 166

شهدت نموا متصاعدا مع مجيء العباسيين ، اذ ظلت الحركة العمرانية مزدهرة كالعهد السابق تماما ، فأنشئت بغداد أيام أبى جعفر المنصور ، ثم سامرا أيام المعتصم ، واتسعت مدن أخرى قديمة اتساعا جغرافيا وبشريا واقتصاديا ، وكلها أمور جعلت طبقة التجار تتكاثر وتتمركز داخل المدن ، فتبلور مفهوم الطبقة فى المجتمع الاسلامى القديم بشكل نسبى ، وأصبح التحول الى مجتمع شبه رأسمالى يتضح باستمرار .

ومن المفيد فى هذا المجال أن نذكر بدراسة مكسيم رودنسون للبنيات الاقتصادية فى المجتمع الاسلامى القديم ، اذ أنه ركز فى دراسته على طابعين اثنين سادا علاقات الانتاج فى هذا المجتمع خلال العصر الوسيط ، أولهما شبيه بالاقطاع وقد غلب على البادية ، والثانى بوادر رأسمالية أسماها رودنسون « رأسما لوية » . وقد استند فى تميز المجتمع العربى بهذين الطابعين الى أن البادية عرفت ملكية الدولة وملكية الاثرياء ، المبنيتين على الاستغلال المنظم ، ثم ملكية الفلاحين الصغار الذين كانوا يخضعون بدورهم لهذا الاستغلال ، وهى أمور ان لم تكن اقطاعا ، فانها تشبهه من بعض الجوانب . واستند فى تحليله لاقتصاد المدينة الى وجود تجارة من نوعين اثنين : تجارة « عبور » ، وتجارة انتاج داخلى متمركز ، والى وجود رأسمال نقدى ، وكلها بوادر رأسمالية ناشئة ومتطورة .

ونستخلص أن الاقتصاد الاسلامى فى العصر الوسيط ، وخاصة على عهد العباسيين ، اتخذ مسارين اثنين متكاملين ومتناقضين فى آن واحد : ما يشبه الاقطاع وهو الذى عرفته البادية ، وما يقترب من الراسمالية وهو الذى عرفته المدينة .

ولذلك فان الفئات الاجتماعية المرتبطة بهذين النظامين لم تكن طبقات متمايزة وواضحة المعالم ، بل كانت مجرد فئات نستطيع التعرف عليها دون أن نرسم حدودها بدقة ووضوح . فمن المعقول اذن أن يكون مجال اهتمامنا — وهو التعرف على الفئة الاجتماعية التى آثرت الاعتزال — محفوفا بعدة مشاكل ، أهمها أن هذا التعرف يعتبر مجرد مقاربة خجولة تنقصها الوثائق بشكل كبير ، ويطبعها التعميم الذى يبدو فى بعض ما يتوصل اليه من نتائج غير علمى الى حد يرضى طموح هذا البحث ، ومع

كل ذلك فانه لا بد من الاجابة عن السؤال الذى طرح منذ بداية هذا الفصل وهو : الى أى الفئات الاجتماعية ينتمى معتزلة المرحلة الممتدة بين ظهورهم على عهد الامويين ووصولهم الى الحكم فى عصر المامون ؟ ويبدو أن فهم الاتجاه الفكرى الرسمى لدولة العباسيين أمر حتمى ، لانه سيساعدنا على فهم معارضة المعتزلة لهم ، أو تعبيرها عن نفس ما آمنوا به من عقائد وأفكار تمثل مصلحتهم الاقتصادية وفكرهم السياسى ٠

ان مقولة حسن ابراهيم حسن التى استشهدنا بها قبل قليل ، والتى مفادها أن تاريخ الدولة الاسلامية هو تاريخ السنة والجماعة ، تجعلنا ملمين بالمسار الفكرى لدولة بنى أمية ، ومستشرفين أيضا اتجاه العباسيين السياسى والدينى ، اذ أن استناد الدولة الاسلامية الى السنة والجماعة ظل هو نفسه لفترة طويلة ، وخاصة بعد أن تمكن العباسيون من القضاء النهائى على خصومهم ٠

صحيح ان الدعوة العباسية قامت على أسس عقيدية شيعية ، واستغلت بهذا المنحى الفكرى ميل الكثيرين ممن ناصروها الى (ارجاع الحق لاهله) وهم آل على ، وقد كان هؤلاء المناصرون — عربا وموالى — مدفوعين بمصالح اقتصادية متقاربة الاهداف ، نستطيع أن نجملها فى أن أغلبهم كانوا قد عانوا اضطهادا اجتماعيا مشوبا فى أكثر الاحوال باستغلال اقتصادى مجحف ومستمر ، مما أدى الى شعور بالحقد والظلم ضد أرستقراطية الامويين التى كان أغلب أفرادها من العرب ، ولذلك فاننا نلاحظ انضمام أغلب الموالى الى دعوة العباسيين ومحاربتهم من أجل انتصارها ٠

وقد اتخذت هذه الدعوة ، على المستوى العقائدى ، طابع التحزب لابناء على والمناداة بحقهم فى الخلافة ، لكنه طابع سرعان ما تغير بسيطرتهم على الحكم ، وتأسيس دولتهم التى تبنت اتجاها فكريا مخالفا للتشيع ٠ وقد تم ذلك بمجرد أن تولى المنصور الخلافة ، فسعى الى تشجيع السنة، وبلورة التشريع الاسلامى فى اطارها ، بما من شأنه أن يخدم مصلحة الدولة ٠

فبعد فترة من التردد وعدم الاخذ بمذهب عقائدى واضح ، نلاحظ أن

أبا جعفر المنصور مال الى التعامل مع علماء السنة وأئمتها ، واسترشدهم فى وضع المبادىء العامة لتشريع الدولة القائمة . اذ بعد معاداته للعلويين ومحاولته القضاء عليهم ، أيام فتنة محمد النفس الزكية وأخيه ابراهيم(22)، وتعامله مع عمرو بن عبيد (23) — وهو من أئمة المعتزلة — واستقدامه لابى حنيفة من الكوفة متهما اياه بمناصرة العلويين ، ودس السم له (24)، يأمر المنصور مالك بن أنس بتأليف كتب فى مذهبه كى تطبق قائلا له : « يا أبا عبد الله ضع هذا العلم ودونه ، ودون منه كتبا ، وتجنب شدائد عبد الله بن عمر ورخص عبد الله بن عباس ، وشواذ ابن مسعود ، واقصد الى أواسط الامور ، وما اجتمع عليه الائمة والصحابة رضى الله عنهم ، لنحمل الناس ان شاء الله على علمك وكتبك ، ونبثها فى الامصار ، ونعهد اليهم أن لا يخالفوها ، ولا يقضوا بسواها » (25) .

ولذلك فاننا نستطيع أن نقول بأن التاريخ الرسمى لاتخاذ العباسيين اتجاها فكريا وتشريعيا يمثل مسارهم العقائدى هو وضع مالك (للموطأ)، فتحول خلفاؤهم عن الشيعة الى السنة ، وهو اتجاه بدأه أبو جعفر المنصور، وسار على هديه العباسيون بعده الى حدود نشوب الفتنة وخلع الامين.

ولعل أوضح مثال على ايثارهم للسنة والجماعة مذهبا تشريعيا رسميا للدولة ، هو أمر الرشيد أبا يوسف بوضع كتابه عن الخراج ، لان الكتاب يعبر عن حاجة تنظيمية ملحة ، فيما يخص جباية الضرائب وفق مبادىء تستمد قيمتها وفعاليتها من موافقتها للشريعة الاسلامية . وواضح أن أبا يوسف يمثل أحد رجالات السنة الذين مالوا الى ضبط أسس تشريع عملى تطبيقى ، اذ كان قاضى القضاة على عهد الرشيد ، فاحتاج — بحكم منصبه — الى الابتعاد ما أمكن عن التفكير النظرى ، واعتبر التشريع مسألة تطبيقية تخدم حاجيات المسلم اليومية والمستمرة ، ولعله كان مستغنيا عن الناحية الاصولية لتلمذته لابى حنيفة ، واعتباره أن أسس المذهب لا تحتاج الى كبير عناية بعد أستاذه . ويمكننا أن نستخلص من خلال هذا الكتاب أو ما أشبهه أن أخذ العباسيين باتجاه السنة لم يعد مقتصرا

---

22) تاريخ الاسلام د. حسن ابراهيم حسن ج : 2 ص : 163 .
23) أمالى المرتضى ج : 1 ص : 173 .
24) تاريخ الاسلام — حسن ابراهيم حسن ج : 2 ص : 163 .
25) الامامة والسياسة لابن قتيبة ج : 2 ص : 150 .

على المسائل الشرعية العامة ، بل تغلغل فى مختلف قطاعات الدولة ، فجنح الخلفاء بمساعدة علماء الفقه الى وضع أسس شرعية للحياة الاقتصادية ، التى نلاحظ أن أهم ما كان يشغل الخليفة منها هو طريقة جباية الضرائب ومقاديرها وانواعها ؟ وليس هذا فحسب ، ان كتاب أبى يوسف يعبر عن حاجة الدولة الى ترسيخ أسس اقتصاد يضمن ايراد بيت المال بشكل دقيق ومنظم ، ويتجانس تجانسا تاما مع الاعتبارات الدينية والنظرات العقيدية ٠

ولقد كانت المدينة تشارك بشكل أو بآخر فى استغلال الاراضى الفلاحية بالقرى البعيدة والقريبة ، أى أن اكثر ملاك الارض لم يكونوا من أهل البادية ، بل انهم كانوا من رجال البلاط والجيش أو من اهل الثراء الذين اتسعت ممتلكاتهم فشملت المدينة والبادية ، لذلك فان استغلال أهل الحاضرة للاراضى الفلاحية وللانتاج الحيوانى كان واضحا فى هذه المرحلة من تاريخ الدولة الاسلامية ٠ لكن المدينة لم تعتمد فى مواردها الاقتصادية على هذا الاستغلال فقط ، بل اشتغل أهلها بالتجارة التى كانت عائداتها مرضية الى حد بعيد ، فتجمعت الثروة النقدية لدى بعض منهم ، وجنح هذا البعض الى الملكية العقارية ، لذلك فان الطبقة البورجوازية أخذت تتشكل وتتضح معالمها داخل المجتمع العباسى ٠

ولكن هذه الطبقة لم تكن مؤلفة من الاثرياء فقط ، بل كان من بين أفرادها تجار متوسطو الحال وأصحاب رؤوس أموال طفيفة ، تجعلهم فى مأمن من غائلات الزمن ، ملكياتهم عادية ومحدودة ، لم تكن تتجاوز فى أحسن الاحوال ما يوفر لهم حياة مستقرة وميسورة ٠

وقد ارتبط الاعتزال فى نشأته وتطوره بهذه الفئة التى يمكن أن نطلق عليها لقب الطبقة المتوسطة ، وهى التى لم يكن أصحابها من أثرياء التجار أو الملاكين ، كما لم يكرنوا من أصحاب الصنائع أو العمل اليومى الشاق٠ ولاثبات انتساب الاعتزال لهذه الفئة من فئات المجتمع الاسلامى لا بد من الاستناد الى بعض المعطيات التاريخية التى يمكن أن تساعدنا فى ذلك ، وابرزها :

أ ـ نشوء الاعتزال فى البصرة ثم ازدهاره بها أولا وفى بغداد ثانيا٠

وقد سبق القول أن البصرة كانت أهم مدينة تجارية بعد مرحلة الاستقرار التى حددناها ابتداء من النصف الثانى من القرن الهجرى الاول ، فلا بد اذن أن ترتبط حركة الاعتزال بطبقة التجار ، وتوازيها بشكـــل مستمر ، ثم ان هذه الحركة وجدت فى بغداد ـــ التى لا تحتاج الى التأكيد على أن أبرز ما تميزت به فى العصر العباسى هو أسواقها ونشاطها التجارى الدؤوب ـــ صدى واسعا ، ومعناه أن الاعتزال ازدهر مع تكاثر أفراد فئة التجار واتساع حركة التجارة ٠

ب ـــ الوضع الاقتصادى لبعض رجالات المعتزلة ٠ واذا راجعنا حياة أبرز علماء المعتزلة ومفكريهم ، وجدنا فى وضعهم الاقتصادى ما يدعم قولنا السابق بأنهم كانوا ينتمون الى الطبقة المتوسطة ، المطمئنة الى حياة ليست هى حياة الترف والثراء ، ولا هى حياة الفقر وشظف العيش ٠

صحيح أن الباحث لا يجد فى هذا المجال وثائق دقيقة ، تصور لنا حياة كل واحد من هؤلاء بشكل مضبوط ، فتقفنا على موارده الاقتصادية وحـــدود ملكيته ونوع النشاط المالى الذى كانت تمارسه أسرته ، أو كان يمارسه هو فى بعض أطوار حياته ٠ ولكننا نستطيع استغلال ما ورد فى بعض الكتب من اشارات الى الناحية المالية من حياة علماء المعتزلة وشيوخهم ، لنتصور انتماءهم الطبقى ، ولو تصورا عاما نستند اليه فى زعمنا بأنهم من شريحة اجتماعية متوسطة الحال ٠

ونبدأ ذلك بواصل بن عطاء ، الذى تزعم بعض الروايات أن لقبه (الغزال) أطلق عليه لكثرة تردده على سوق الغزالين ، وأن سبب تردده عى هذه السوق يرجع الى رغبته فى التعرف على المتعففات من النساء ، ليصرف اليهن صدقته (26) ٠٠٠ ومعناه أن هذا الرائد من رواد الاعتزال كان يجد فيما هيأته له ظروفه من رزق ، وفرة يتصدق بها ، أى أنه لم يكن فقيرا ، كما أنه لم يكن من أصحاب الثراء العريض والا فلا معنى لان يتصدق على المتعففات من النساء ، المترددات على سوق الغزالين ، سوى أن تكون صدقتـــه طفيفـــة وبسيطـــة ٠

---

(26) أمالى المرتضى ج : 1 ص : 163 ٠

ثم ان المصادر تحدثنا عن ان جد أبى عمرو بن عبيد كان مكاريا ، له « دكان معروف يقال له دكان باب(27) ... » وأن أباه كان شرطيا ، فى حين كان عمرو متزهدا ، والحقيقة أن فرصا كثيرة عرضت له لاكتساب الثروة ، وخاصة من قبل المنصور ، ولكنه رفضها (28) . ومن هذا يتضح لنا أنه نشأ فى أسرة قريبة الى الفقر منه الى الغنى .

كذلك تعكس بعض الروايات عن أبى الهذيل العلاف نفس هذا الذى تبيناه بشأن وضع واصل وعمرو الاقتصادى ، اذ تحدث عنه الجاحظ فى كتابه البخلاء قائلا : « ومع هذا البخل فكان ابو الهذيل يقول : انى رجل منخرق الكفين لا اليق شيئا ويدى هذه صناع فى الكسب ، ولكنها فى الانفاق خرقاء ، كم تظن من مائة الف درهم قسمتها على الاخوان فى مجلس » (29) وسواء صح ما قاله الجاحظ عن أبى الهذيل ، أو صح ما قاله هو عن نفسه، فاننا نستطيع تصور مستوى الحياة التى كانت توفرها له ظروفه ، اذ كان صاحب ثروة غير هينة ، يبخل بها ، او يتكرم على اخوانه ببعضها ، اى أنه كان متوسط الحال ، فى مأمن من الفقر والاحتياج ، ولكنه ليس صاحب ثروة عريضة .

اما ابن ابى دؤاد فقد « اتجر ابوه الى الشام وأخرجه معه وهو حدث (30) ، اى انه نشا فى اسرة تشتغل بالتجارة ، وفى هذا ما يكفى لتصور وضعه الاقتصادى وانتمائه الطبقى . صحيح انه استطاع بلوغ مكانة سياسية هامة فى بلاط المامون ، وصار قاضى القضاة فى عهد المعتصم ، وحقق لنفسه اسباب ثروة جعلته يشتهر بكرم لا حدود له ، ولكن هذه الامور كلها جاءت بعد انتمائه للاعتزال ، وفى مرحلة تطورت فيها الفئة الاجتماعية المؤمنة بهذه الفلسفة تطورا جديدا ، وهو مشاركتها فى الحكم ومناصب الدولة ، ولذلك يجب دراسة هذه المسالة فى اطار آخر ، هو اطار المعتزلة باعتبارها طبقة حاكمة . وهى مسالة تخدم الراى السابق وتتكامل معه ، لانها تقفنا على نوع التطور الذى عرفته هذه الفئة ايام خلافة المامون،

---

27) المصدر نفسه ص : 169 .
28) المصدر نفسه ص : 169 .
29) البخلاء ص : 135 — 136 .
30) ضحى الاسلام ج : 3 ص : 155 .

اذ انها في هذه المرحلة التاريخية اصبحت تجنح الى اكتساب الثروة والسيطرة على مراكز السلطة داخل البلاط العباسى ، وهو تطور يتجانس مع ازدهار حركة الاعتزال واتساع شريحتها الاجتماعية ، وخاصة فى البصرة وبغداد . ولعل هذه القضية هى ما دفع بعض المؤرخين لاعتبار المعتزلة « بورجوازية سيطرت على الحكم فى عهد المامون » (31) .

ولكن الملاحظ ان رجال هذا الاتجاه الفكرى لم يكونوا من برجوازية المدينة فى بداية حركتهم ، اذا كان المقصود بالبرجوازية ، الملكية العقارية وراس المال النقدى الواسعين ، بل كانوا طبقة متوسطة محدودة المداخيل وقليلتها ، تطورت بتطور المدينة العربية على المستوى الفكرى والسياسى والاقتصادى ، فأصبحت فيما يخص المجالين الاخيرين ذات نفوذ كبير ايام المامون والمعتصم والواثق .

---

31) سوسيولوجيا الفكر الاسلامى : د. محمود اسماعيل ج : 1 ص : 84 .

القسم الثاني

الفصل الأول

سيمياء الجاحظ

1 ـ نشأة البحث السيميائي الحديث :

ان الباحثين الأوروبيين المحدثين يرجعون أصول الفكر السيميائى المعاصر الى اجتهاد عالمين اثنين عاشا فى مرحلة زمنية متقاربة ، لكن بحث كل منهما استقل عن الآخر استقلالا تاما وانفصل عنه جملة وتفصيلا · أولهما الأمريكى بيرس Peirce ، وثانيهما السويسرى دوسوسير De Saussure .

كان شارل ساندرز بيرس Ch. S. Peirce رجل منطق وفلسفة ، فاهتم بالاشارة اهتماما تأمليا ونظريا ، أقرب الى الفلسفة منه الى العلم بمفهومه التجريبى ··· واعتقد تبعا لهذا أن النشاط الانسانى نشاط سيميائى فى مختلف مناحيه وأوجهه ، وأن كل مظهر من مظاهر العالم حول الانسان وخارج ذاته مظهر اشارى · يقول وهو بصدد تحديد المجال السيميائى العام الذى يعتقد ويؤمن بوجوده ، ويروم بحث علاقاته المجملة ، « انه لم يكن باستطاعتى يوما ما دراسة أى شىء ـ رياضيات كان أو أخلاقا أو ميتافيزيقا ، أو جاذبية ، أو ديناميكا حرارية ، أو بصريات ، أو كيمياء ، أو تشريحا مقارنا ، أو فلكا ، أو علم نفس ، أو علم صوت ، أو اقتصادا ، أو تاريخ علوم ، أوويستا ـ Whiste (ضرب من لعب الورق) ، أو رجالا ونساء ، أو خمرا ، أو علم مقاييس ، دون أن تكون هذه الدراسة سيميائية » (1) ·

لقد عبر بيرس عن طموح بعيد التحقق ، صعب المنال ، ما دامت اهتمامات الرجل متعددة لا رابط بينها ، لكنه حاول من وجهة نظر منطقية أن يكشف عن العلاقات الاشارية التى توحد بين موضوعات هذه الاهتمامات

(1 Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage : Oswad Ducrot / Tzvetan Todorov p : 113.

المختلفة ، وأسمى محاولته تلك جبرا كليا للعلاقات . وقسم الاشـــارة فى حضن هذا الجبر الى ثلاثة مستويات : الأيقون Icône والعلامة Indice ، والرمز . وعرف كل واحدة منها قائلا : « اننى أعرف الايقون بأنه بمثابة اشارة محددة بموضوعها الدينامى بمقتضى طبيعتها الداخليـــة . وأعرف العلامة بأنها بمثابة اشارة محددة بموضوعها الدينامى بمقتضـــى العلاقة الواقعية التى تربطها به . وأعرف الرمز بأنه بمثابة اشارة محددة بموضوعها الدينامى ، فقط بحسب المعنى الذى ستؤول اليه (2) » .

ولهذه المستويات الاشارية الثلاثة علاقة بالتجربة الانسانية التـــى تتدرج هى الأخرى حسب ثلاثة مستويات :

— مستوى أول ، ويرتبط بالوقائع المحسوسة .

— مستوى ثان ، ويرتبط بخبرة الانسان .

— ومستوى ثالث ، وهو ذو علاقة بالاشارات (3) .

ومعنى هذا أن الاشارة تجريد يتوصل اليه الانسان بعد الاحساس بالواقع أولا ثم بعد خبرته حول هذا الواقع ثانيا .

لكن بحث بيرس ظل فى أغلبه اهتماما فلسفيا أكثر منه محاولة علمية دقيقة لفهم الاشارات ودراستها ، باعتبارها ذات انظمة وأنساق مضبوطة ، يجب البحث عنها وتحديدها بشكل موضوعى ، فى عالم الانسان أو فى الوجود الطبيعى من حولـــه .

وفلسفته الاشارية تبدو لا نهائية الى حد كبير ، اى انه حين يقـــول مثلا : « إن الكلمة أو الاشارة التى يستعملها الانسان هى الانسان نفسه » . أو « إن فكر الانسان وانفعاله اشارة » (4) ... فانه لا يحدد حيـــزا معينا للاشارة ، ولا يجيب عما يمكن أن نعتبره — فى عالمنا — اشارة ، وما لا يمكن اعتباره كذلك .

يجب اذن ، كى لا تظل هذه الفلسفة الاشارية متنامية الى مالا نهاية

---

2) المصـــدر نفســـه ص : 115 .
3) المصـــدر السابق ص : 114 — 115 .
4) Problèmes de linguistique générale - II - Emile Benveniste p : 45

ان نضع حدا فاصلا بين الدال والمدلول ، او كما يقول بنفينست فى معرض تقويمه لآراء بيرس : « أن يقبل الكون فى منحى ما فرقا بين الاشارة والمدلول · يجب اذن أن تؤخذ كل اشارة وتفهم ضمن نظام اشارى · وهنا يكمن شرط الدلالة » (5) ·

فاذا أردنا أن نكون دارسى سيمياء ، لا فلاسفة أو متفلسفين علينا « أن نكون عدة أنظمة اشارية ، ونوضح علاقة الاختلاف والتطابق بين هذه الانظمة » (6) ·

ويستمد سوسير قيمته العلمية فى البحث السيميائى المعاصر من هذه الثغرات المنهجية التى تؤخذ على فلسفة بيرس ، لانه انطلق — على عكس هذا الاخير — من ميدان محدد هو اللغة ، الى مجال اعم واشمل ادمج ضمنه دائرة اهتمامه ، ففهم اللغة على ضوئه بشكل مبدئى ، ثم اتجه بحثه لتعميق المفاهيم فى المجال اللغوى ، بدل اخضاع النشاطات الانسانية والظواهر الطبيعية لهذه المفاهيم ، كما هو الامر عند بيرس ·

ان أول ما فعله سوسير هو تحديد موضوع بحثه تحديدا دقيقا ، فجعل اهتمامه الاساسى منصبا على اللغة التى يتكلمها الانسان ، ثم ادرج هذه اللغة ضمن اطار عام يمكن ان تفهم فى ضوئه هو السيميولوجيا Sémiologie, وهى علم مستقبلى يدرس الاشارة فى حضن الحياة الاجتماعية · واستخلص تبعا لهذا أن اللغة ظاهرة اشارية واجتماعية ، لا ليبتعد عنها ، بل ليعود اليها كى يدرسها فى هذين المنحيين دراسة علمية دقيقة ·

فحدد الاشارة اللغوية ، وقسمها الى دال ومداول ، وتبين اعتباطية العلاقة بين هذين الأخيرين ، ثم قسم البحث اللغوى الى تزامن وتعاقب ، ودرس اللغة بحسب هذين المفهومين ·

لقد حاول بيرس جاهدا أن يؤسس نظرية عامة للاشارة ، لانه كان ينظر اليها من زاوية رجل المنطق ، فى حين انصب اهتمام سوسير على تحديد الوظيفة الاجتماعية لهذه الاشارة ، ناظرا اليها من منظور عالم اللغة ·

---

5) المصدر نفسه والصفحة نفسها ·
6) المصدر والصفحة السابقان ·

يقول الأول : « ان المنطق فى معناه العام ـ واظن أنى قد بنيت ذلك ـ ليس سوى لفظة اخرى للسيمياء Sémiotique ، التى هى نظرية شبه ضرورية أو صورية للاشارات » (7) .

فى حين يقول الثانى : « اللغة نظام من الاشارات معبر عن أفكار ، وبهذا فانها تقارن بالكتابة ، وبهجائية الصم والبكم ، وبالطقوس الرمزية ، وبأشكال السلوك المهذب ، وبالاشارات العسكرية ... الخ . انها فقط اهم هذه الأنظمة » (8) .

2 ـ اتجاهات البحث السيميائى المعاصر :

فاذا انتقلنا من مرحلة التأسيس الاولى لهذا العلم الحديث ، وتحديد اهتماماته وموضوعاته الى مرحلة الدراسة العلمية الناضجة والمتنوعة ، التى ينصب اهتمام أصحابها على تحديد موضوعات سيميائية متعددة ومختلفة ، يسعون الى دراستها دراسة علمية ، يكشفون بواسطتها عن قوانين انظمة اشارية متنوعة ، كاشارات المرور ، والخطوط المختلفة ، والاشرطة السينمائية ، وجدنا أن جهودهم تتمثل فى أبرز صورة لها لدى بيسنز Buyssens وخاصة فى كتابه : Les langages et le discours الصادر سنة 1943 ، هذا المفكر الذى يعده بعض الباحثين الى جانب بيرس وسوسير مؤسسا آخر للسيمياء المعاصرة . كما تعكسها أيضا ـ أعنى الجهود ـ أعمال بريتو Prieto الذى يعد اهم باحث وسع دائرة اهتمام عالم السيمياء ، واول من قدم بحثا متكاملا لاطروحة سوسير التى يمكن أن نطلق عليها سيمياء التواصل .

ونوجز مشروع بريتو ، اعتمادا على القواعد الاساسية التى انبنى عليها بحثه فيما يلى (9) :

أ ـ هناك انظمة للارسال لا تتمفصل ، وهى التى تتم فيها طريقة الاتصال بواسطة بيانات ـ Enoncés ـ لا تتفكك أو تتمفصل الى

---

7) La sémiologie - Pierre Guiraud P : 6.

8) Cours de linguistique générale p. 33

9) اعتمد فى تبين هذا المشروع على كتاب :
Linguistique publié sous la direction de Fréderic François p : 57 - 58.

وحدات مؤلفة unités composantes ، كصورة راس الفرس بالنسبة لجزار مختص ببيع لحم هذا الحيوان ، أو صورة السنجاب بالنسبة ل (صندوق التوفير) ، أو علامة « V » فما يتعلق بالسيارات من نوع « سيتروين » .

ب ــ أنظمة للارسال تعتمد على تمفصل أولي وهي التي تتجزأ بياناتها الى وحدات دالة ، اى الى وحدات تشترك فى شكل ومعنى التعبير فى آن واحد ، كما هو الامر بالنسبة لعلامات المرور ، حيث يتجزأ الاطار الى شكل واحد (مثلث ــ دائرة ــ مستطيل) ، والى تعيين خاص (رسم طبيعة الخطر) ، والى لون واحد (خلفية حمراء ــ خلفية ناصعة اللون ــ) . وكل وحدة من هذه الوحدات الثلاث تربط شكلا معينا بمعنى ما . فالشكل المثلث يدل على الخطر ، وعلامة (×) تدل على تقاطع طريقين ، وصورة سيارة على عجلتين تدل على الممرات الزلقة .

ج ــ انظمة للارسال تعتمد على تمفصل ثان فقط ، وهى التى تتكون طريقة الاتصال فيها من وحدات غير دالة ، انها وحدات شكلية فقط ، وهو حال مختلف أنواع القرع بالاجراس أو النفخ فى الابواق ، حيث كل ضرب من القرع أو من النفخ يكون رسالة خاصة كالامر بالاستيقاظ ، أو الامر بالاجتماع ... والقرع أو النفخ يتجزءان الى وحدات لاشكال وقيم ثابتة هى العلامات الموسيقية ، لكن هذه الوحدات لا تخص الا الشكل المعين للتعبير ، دون أن تشارك فى معناه .

د ــ واخيرا توجد أنظمة الاتصال ذات التمفصل المزدوج ، وهى التى تسمح بانتاج بيانات تتكون من نوعين مختلفين من الوحدات ، فحين نجزىء بيانا من هذا النوع تجزيئا أوليا ، فان ذلك يظهر وجود وحدات ذات وجهين اثنين فى هذا البيان : وجه شكلى وآخر للدلالة . وهو ما يتضح من خلال تجزيئنا بيانا كتابيا من نوع : (هذا كتاب) ؛ حيث نتبين لا محالة أنه يتكون من كلمتين ، لهما شكل كتابى معين ومعنى لغوى خاص . وهذا ما نعنيه بالوحدات الدالة التى تتمفصل تمفصلا أوليا .

واذا تتبعنا تجزىء البيان الكتابى بعيدا عما يسمى بالوحدات الدالة ، فاننا سنرى انه يتكون أيضا من وحدات شكلية لا غير ، وهى ما يدعى بوحدات التمفصل الثانى . ومعنى هذا أن كل حرف من البيان الكتابى :

(هذا كتاب) يعتبر ــ الى جانب انه يكون الوحدات الدالة ــ وحدة غير دالة ، اى وحدة شكلية محضا · ان الوحدات ذات التمفصل المزدوج كيفما كان نوعها سواء تعلق الامر بالكتابة الهجائية ، او بلغة الصم والبكم ، او بهجائية براى ، او بالاشارات البحرية ، تابعة للغات التى لها مهمة تبليغ البيانات ، واذا مثلت تمفصلا مزدوجا فلأنها ــ باعتبارها موصولة باللغات ــ تنسخ عنها بعض الخصوصيات ·

ومعنى هذا ان اللغة نظام تواصل مباشر ، لأن وجودها لا يفترض قبليا وجود اى نظام تواصل آخر ، فى حين أن انظمة التواصل كالكتابة ، وابجدية التلغراف ، والاشارات البحرية ··· الخ انظمة تواصل استيعاضية ، اى أننا نستعيض بها عن اللغة التى تعداصلا لها ·

والى جانب بريتو يصح اعتبار بارت Barthes مؤسسا للسيمياء المعاصرة فى شكلها العلمى الناضج ، وخاصة بمقالته المطولة التى نشرها سنة 1964 تحت عنوان « عناصر السيمياء » (10) ·

واول ما يلاحظ فى هذه المقالة سلوك بارت لمنهج سيميائى مخالف لمنهج بريتو ، والذى يتخلص فى ان هذا العالم الفرنسى اهتم بما اسماه سيمياء الدلالة ، على خلاف بريتو وبيسنز ، اللذين اهتما بسيمياء التواصل · ويكمن الاختلاف بين المنحيين فى تأويل كل من هؤلاء العلماء لمصطلح الاشارة عند سوسير ، الوارد بكتابه : محاضرات فى علم اللغة العام ·

ان الاشارة بالنسبة لبريتو وبيسنز ــ وكذا بالنسبة لمونان Mounin يجب أن تفسر على أنها شكل صريح للتواصل ، اى أن وظيفتها الاساسية تكمن فى انها تنقل رسالة اخبارية محددة · لذلك فان الهدف الاوحد لاشارات المرور مثلا ، أو لعلامة الصيدلية ، أو للنص المكتوب هو التواصل · فالدراسة السيميائية من هذا المنظور تعد تحليلا لطرق التواصل ·

اما بالنسبة لبارت فان أهم شىء يجب أن ينصب عليه البحث السيميائى ليس هو انظمة التواصل ذات المنفعة العرضية كاشارات المرور ، وانما هو انظمة التواصل ذات البعد الاجتماعى العميق · ولذلك

---

(10) مجلة : Communications - N° 4 - 1964

فانه يعتبر اللباس أو الطبخ لغة تدل على قيم اجتماعية مختلفة ، وبالتالى فانه يقترح مشروعا سيميائيا يتلخص فى دراسة هذه « اللغات » باعتبارها ذات أنظمة وانساق معينة .

فنظام تقديم الأكل فى مطعم معين او تحضير طاولة الاطعمة على نحو خاص ، وكذا اختيار لباس دون آخر ، يعد فى نظر بارت لغة ذات وحدات مكونة ، اشبه ما تكون فى تسلسلها بسلسلة الكلام المشتملة على وحدات دالة هى المونيمات ، ووحدات غير دالة هى الفونيمات ، وهكذا فان وجبة الاكل مشتملة على أجزاء معينة هى الصحون المقدمة على التوالى ، وهو ما يقارنه بارت بالتركيب فى اللغة ، ثم على وحدات هى الصحون فى حد ذاتها — دون توال او تسلسل — على اختلافها الكمى والنوعى ، وأخيرا على وحدات أصغر وهى المواد الغذائية التى تتكون منها هذه الصحون . وكذلك اختيار قطعة لباس دون غيرها ، من طرف الشخص المرتدى لهذا اللباس ، يدل على ان لديه مجالا للاختيار وبالتالى على وجود مجموعة متقابلة أو متماثلة من قطع اللباس هاته وهو ما يشبه « المثال "Paradigme" » فى اللغة .

ويتلخص مشروع بارت السيميائى فى تطبيق مفاهيم علم اللغة العام ، فى شكله البنيوى على مجالات دلالية مختلفة ، موصولة بالحياة الاجتماعية للأفراد والجماعات ، ويوضح هذا قائلا : « ان (العناصر) المقدمة هنا ليس لها من هدف سوى تخليص مفاهيم تحليلية من علم اللغة العام ، نفكر — قبليا — أنها عامة بشكل كاف كى تسمح بتمهيد للبحث السيميائى (...) » .

سنقسم اذن (عناصر السيمياء هاته) الى أربعة أبواب كبرى منحدرة من علم اللغة البنيوى : 1 — اللغة والتكلم ، 2 — الدال والمدلول ، 3 — النظام والمركب — Syntagme ، 4 — المعنى السياقى connotation والمعنى المباشر الذاتى Dénotation ‏(11).

وينطلق بارت من هذه المفاهيم ليدرس على ضوئها الانظمة الدلالية

(11 Eléments de sémiologie-Communications N° 4 - 1964 p : 92.

المختلفة فى حضـــن الحياة الاجتماعيـــة ، كاللباس والتغذية والتأثيـــث والهندسة المعماريـــة ٠

ولعل الاعتراض الاساسى الـــذى أبداه بعض علمـــــاء اللغة أو السيميائيين المعاصرين على اهتمامات بارت ، يكمن فى أن هذه الانظمة التى يعنى بها ويدرسها فى ضوء مفاهيم علم اللغة ، ليس مرجعها نظامها فى حد ذاته ، كما هو الامر بالنسبة للغة ، بل انها ذات مرجع اجتماعى أو واقعى ، وبالتالى فان أى تحليل يرصد قوانينها — اذا صح انها ذات قوانين — لا يعد تحليلا سيميائيـــا بقدر ما هـــو تحليل اجتماعــــى أو ايديولوجى (12) ٠

لكن بارت سبق أن استشعر هذا النقد قبل أن يوجه اليه ، وذلك فى مطلع مقالته السالفة الذكر التى حدد بها دائرة اهتمامه ومنهج تحليله ، حيث فرق بين مجال استعمال وحدة من الوحدات السيميائية التى يعتبرها ذات دلالة شبيهة بالدلالة اللغوية ، كقطعة اللباس أو صحن الطعام ، وهو مجال تظل فيه هذه الوحدة مرتبطة بقيمتها العملية فى الحياة اليومية ، وبين مجال عقلنة هذه الوحدة أو تجريدها ، وبالتالى اعتبارها ذات دلالة معينة ، يقول : « انه بمجرد أن يكون مجتمع ، فان كل استعمال يتحول الى اشارة لهذا الاستعمال : فاستعمال معطف المطر يكمن فى أن يقينـــا المطر ، لكن هذا الاستعمال لا ينفصل عن أن يشير أيضا لوضع جـــوى معين ، ان مجتمعنا ، وحاله أنه لا ينتج سوى أشياء موحدة النمط ، وخاضعة لقواعد ، فان هذه الأشياء — حتما — تنفيذات لنموذج ، عمليات تكلـــم لغة ، جواهر لشكل دال ٠ ولكى نجد شيئا ليس ذا دلالة ، علينا أن نتخيل ما عونا مرتجلا بشكل مطلق ، ولا يشبه فى شىء نموذجا موجودا : وهـــى فرضية مستحيلة — تقريبا — فى أى مجتمع » (13) ٠

ومعنى هذا أن بارت يفرق بين مستويين اثنين للوحدات السيميائية : مستوى استعمال هذه الوحدات فى الحياة الاجتماعية العامة ، وهو ما لا يدخل فى اطار اهتمام عالم السيمياء ، وبالتالى فانه الذى يمكن أن تتم

---

12) انظـــر : Linguistique - Frédéric François p : 56

13) Eléments de Sémiologie - Communications N° 1964 p : 106

فيه عملية التحليل الايديولوجى أو الاجتماعى الآنف الذكر ، ومستوى تجريد هذه الوحدات واعتبارها ذات دلالة سيميائية ، يمكن أن تخضع لنفس التحليل الذى تخضع له وحدات اللغة .

ان الفرق بين سيمياء بريتو وسيمياء بارت يكمن فى أن الاول يهتم بالاشارات المتميزة بطابعها الارسالى ، أى تلك التى تشكل تواصلا معينا بين أفراد المجتمع الواحد كما هو الامر بالنسبة للغة . فى حين أن الثانى يوسع دائرة السيمياء ، فيهتم بكل ما له دلالة معينة فى حضن الحيـــــاة الاجتماعية ، أى بكل ما من شأنه أن يبدو ـــ الى جانب الاستعمال اليومى العادى ـــ نسقا من الاشارات المتميزة بطابعها المنظم الذى يمكن تحليله الى وحدات ذات دلالة ، بالنسبة لأفراد المجتمع الواحد .

ان سيمياء بارت هو ما يمكن أن نطلق عليه علم العلامات ، فى حين أن سيمياء بريتو هو ما يمكن أن ندعوه علم اشارات التواصل .

ونستخلص تبعا لهذا أن السيمياء المعاصرة تسير فى اتجاهين مختلفين : الأول يبحث فى اطار العلامات ، ويدرس أنظمتها المختلفة وهو سيميـــــاء الدلالة . والثانى يبحث فى اطار الاشارات فيبين أنساقها وقوانينها ، وهو سيمياء التواصل .

ويلخص بريتو ذلك قائلا : « ان السيمياء ـــ حسب بيسنز يجـــب أن تهتم بالوقائع المدركة والمرتبطة بأوضاع شعورية ، والتى أنتجـــت عمدا كى تعمل على معرفة أوضاع الشعور هاته ، وكى يعلم الشاهد غايتها : سينحصر موضوعها اذن فى الوقائع التى ندعوها اشارات . على عكس بارت الذى يوسع مجال الدراسة ليشمل كل الوقائع الدالة ، مدرجا ـــ تبعا لهذا ـــ وقائع كاللباس مثلا ، الذى يتركه بيسنز عمدا خارج نطاق البحث . ان التمييز ، الذى يبرز الكاتبان المذكوران أهميته بغلو ، بين التواصل الحقيقى والمظهر العادى ، أو بين التواصل والدلالة ، يمكنه أن يزودنا أيضا بمفتاح الفرق الذى يفصل بين المنحيين اللذين يمثلانهما . ان التواصل هو الذى يكون موضوع السيمياء بالنسبة لبيسنير ، وبالنسبة لبارت فان الدلالة هى التى تكون ذلك » (14) .

Introducton à la sémiologie - Georges Mounin P : 12 (14

3 ــ سيميــاء الجاحــظ :

سبق أن حددنا فى الفصل الاول من هذا البحث رؤية العالم عند الجاحظ، واتضح فى ذلك الموضع ــ بما فيه الكفاية ــ أنه يتصور العالم تصورا بيانيا ، اى أنه يرى بأن الكون والطبيعة والحيوان والانسان ، تعبر عن نفسها بأشكال اشارية مختلفة . فما وسائل هذه الاشارات التى تبدو فى رأى أبى عثمان عاملا مشتركا بين جميع مظاهر الخلق الالهى .

لقد قسم الجاحظ أنواع الاشارة الى خمسة أقسام :

1 ــ النصبة : وهى الحال الدالة من غير نطق ، اى أنها اشـــارة صامتة ومعبرة عن مكنونها بمظهرها الخارجى الذى يفضى الى باطنها ويحث المتأمل على استكناهه واستبطانه .

يقول : « وأما النصبة فهى الحال الناطقة بغير اللفظ والمشيرة بغير اليــد » (15) .

ومعنى هذا ان الجماد والموات والسكون فى الطبيعة والكون ، تعبر عن نفسها باشارة من جنسها ، هى الحال الدالة أو النصبة المتكلمة فى صمت ، لأنه : « متى دل الشىء على معنى فقد اخبر عنه وان كان صامتا وأشار اليه وان كان ساكنــا » (16) .

وعلينا أن نتساءل تبعا لهذا : عن أى شىء تعبر مظاهر الكــون والطبيعة ، من أجرام وفلاك وأنهار وشجر ... الخ ، بهذه الوسيلـــة التى هى حالها الناطقــة .

انها تدل فى عرف أبى عثمان على الحكمة الالهية المودعة فيها ، أى على الدقة المتناهية لخلقها ونظامها ، وبالتالى على أنها لم تخلق عبثـــا أو صدفة ، بل انها من صنع خالق مدبر ، جعلها ــ على ما هى عليه من حال الصمت ــ برهانا قائما يشهد بأن لها موجدا ، وشهادة بينة على ابداع هذا الموجد وقدرته الفائقة المطلقة .

---

15) البيــان والتبيــين ج 1 ص : 81 .
16) المصدر نفسه ص : 81 ــ 82 . وانظر الحيوان ج 1 ص : 34 ــ 35 .

ويعد كتاب « الدلائل والاعتبار » أوضح أثر جاحظى اعتمد فيه صاحبه على الدلالة بالنصبة، كى يقيم الدليل على أن الكون لم يوجد بالصدفة، وانما هو من صنع الهى وتدبير ربانى. ذلك ان هذا الكتاب كما يتضح من مضمونه العام، تأمل فى العالم، أى استكناه للدلالة بالنصبة او الحال، بدءا بالسماء ولونها والشمس والقمر والنجوم، والليل والنهار، والارض والجبال ... مما هو عظيم فى خلقه وجليل فى صنعته، وانتهاء بالطير والذر والنحل والعناكب، مما هو دقيق وغريب فى مظهره وحياته، فيشهد على الابداع الالهى غير المتناهى.

وكثيرا ما ردد الجاحظ فى هذا الكتاب تعابير من مثل قوله : « فأما مسير القمر ففيه دلالة واضحة جليلة » ... (17)، موضحا أن النصبة دلالة تفضى بالمتأمل الى ادراك مكنونها، وأن الحال بيان يؤدى بالمتبين الى الاقرار بالوجود الالهى فى هذا الكون لابد له من صانع مبدع وخالق مدبر.

ومعنى هذا أن النصبة أداة تواصل تحمل رسالة صامتة، أو خطابا بالحال .. ومصدر الرسالة أو باثها هو الله خالق العالم، ومتلقيها هو الانسان الذى يتأمل الكون من حوله فيستخلص منه وجوه الحكمة الالهية. يقول الجاحظ : (18) « سل الارض فقل : من شق أنهارك وغرس أشجارك وجنى ثمارك فاذا لم تجبك حوارا أجابتك اعتبارا ». فهل يمكن اعتبار الدلالة بالنصبة حسب مفهومها الجاحظى اشارة تواصل ؟ نعم انه يصح ذلك، الا أن هذا التواصل لا يتم بين أفراد المجتمع، وبالتالى فانه لا تصح دراسة الاشارة بالنصبة فى حضن الحياة الاجتماعية، كما اشترط ذلك علماء اللغة والسيمياء، ولكنها – أعنى النصبة – أداة تواصل بين الانسان والقوة الغيبية التى تعتبر سر العالم وحقيقته الخفية، انها اشارة للدلالة على الله، لا للدلالة على أمر من أمور المجتمع كما هو الشأن فيما يتعلق باشارة بارت أو بريتو التى تحيل الى حياة أفراد البشر.

وهنا يطرح السؤال التالي :

---

17) الدلائل والاعتبار – الجاحظ – ط : العلمية بحلب.
18) الكلام للفضل بن عيسى الرقاشى، وقد أورده الجاحظ وهو بصدد الحديث عن البيان بالنصبة – انظر البيان والتبيين ج : 1 ص : 81.

هل قام الجاحظ بدراسة علمية لهذه الوسيلة البيانية ؟ هل حدد وحداتها الاساسية ونظامها العام وطريقة تعبيرها أو شكلها وبناءها ؟

لا شك أن الجاحظ لم يفعل ذلك ، بل كان حديثه عن النصبة حديثا عما تفضى اليه هذه النصبة ، لا عن نظامها وشكلها ووحداتها · والذى سيفعل ذلك من بعد الجاحظ هو ابن وهب فى كتابه « البرهان فى وجوه البيان » ، فى أول باب من أبواب البيان التى حددها فى أربعة ، وهو بيان الاعتبار ، حيث ذكر أن الاشياء تبين بذاتها ، وأن بيانها ينقسم الى قسمين : ظاهر وباطن ، فالظاهر لا يحتاج الى تبين واستدلال ، ما دام واضح الدلالة ، لا اختلاف فى وجه ما يعبر عنه ، كحرارة الشمس وبرودة الثلج ، وهو ما بالحس ، أو كأن الزوج خلاف الفرد ، والكل أكثر من الجزء ، وهو ما يدرك بالعقل ·

وهذا على عكس البيان الباطنى الذى يحتاج الى ضروب من التبين ووجوه من الاستدلال · والطريق الى ذلك هو القياس والخبر ، فيتحدث ابن وهب عن القياس وأنواعه والخبر واشكاله (19) ·

لذلك فانه يصح أن نعتبر الجاحظ — فيما يخص النصبة التى هى اشارة تواصل واشارة دلالة فى آن واحد — مؤسسا لسيمياء خارجة عن حياة الافراد والمجتمع ، ذات طابع تأملى فلسفى يجعلها قريبة من سيمياء بيرس ، أكثر مما هى مشابهة لسيمياء بريتو أو بارت التى أسسها سوسير ، مؤكدا على أنها علم مستقبلى يعمل على دراسة حياة الاشارة وأنظمتها داخل حياة المجتمع ·

---

19) القياس عند ابن وهب تمثيل أو تشبيه ، يكون بين الشىء والشىء من جهة حدهما أو وصفهما أو اسمهما · وهو ما يعتبره عيارا للعقل فى استدلاله حتى يتجنب زلله · أما الخبر فينقسم الى قسمين : يقين وتصديق ·

واليقين ثلاثة أنواع : — تواتر على ألسنة جماعة متباينة · وخبر الرسل عليهم السلام · وما تواتر به علم الخاصة من علماء وحكماء ·

والتصديق ما جاء به العلماء مما لا نتوصل اليه من جهة القياس أو من جهة الاخبار اليقينية ·

انظر البرهان فى وجوه البيان لابن وهب الكاتب ص : 73 وما بعدها ، وكذا نقد النثر المنسوب خطأ لقدامة ص : 18 وما بعدها ·

2 ـ الاشـــــارة :

وثانى أنواع وسائل البيان عند الجاحظ الاشارة ، ويعنى بها الاشارة التى يقوم بها الانسان بواسطة جوارحه وهو يريد أن يعبر بها عن مكنون نفسه ومحتوى شعوره ، وهى تنقسم الى قسمين :

الأول : وهو الذى تشترك فيه الاشارة مع اللفظ لتساعده وتعينه على مستوى شكله ، أى أن الانسان حين يقول مثلا : نعم ! أو : لا ! ويحرك ليده ، فتكون الاشارة فى هذه الحال وسيلة تعبيرية موصولة بسلسلة الكلام ، خاضعة لها على مستوى معنى الخطاب ، ومنفصلة عنهـا على مستوى شكله ، أى أن الانسان حين يقول مثلا : نعم ! أو : لا ! ويحرك رأسه ايجابا أو سلبا ، فان حركته هاته تعبر عن نفس المعنى الذى يقوله بواسطة جهاز النطق لديه ، ومن ثمة تكون الاشارة تابعة للفظ فيمـا يخص معناه أو محتواه ، لكنها منفصلة عن هذا اللفظ من حيث شكله ، الذى هو المادة الصوتية التى تصدر عن اللسان والحنجرة ، وتدرك عن طريـق جهاز السماع لدى الانسان ، وهى منفصلة عنه من حيث الشكل لانها صادرة عن أعضاء لا علاقة لها بجهاز النطق كاليد والعين والرأس ، ومتجهة الى جهاز النظر بدلا من جهاز السمع الذى تتجه اليه الالفاظ والكلمات .

يقول الجاحظ : « ومن شأن المتكلمين أن يشيروا بأيديهم وأعناقهم وحواجبهم » (20) .

ولا شك أن اشارتهم هاته التى يتحدث عنها أبو عثمان هى ما يمكن أن نسميه الحركة المساعدة التى يقوم بها المتكلم كى يبلغ أقصى حد ممكـن من محاولة التعبير عن مكنون ذاته ، المدركة فى حال تفكيره أو الشاعرة فى حال عاطفته وأحاسيسه .

أما القسم الثانى من أقسام الاشارة فينشأ عن أنها تستطيع أن تنفصل انفصالا مطلقا عن اللفظ الذى تساعده وتتصل به فتعد تابعـة له فى أحيان كثيرة . وانفصالها هذا نابع أصلا من أن وحداتها المكونـة التى هى الحركات المختلفة ، ليست من نفس المادة التى تتكون منهـا

---

(20) البيان والتبيين ج : 3 ص : 116 .

وحدات الكلام ، اذ أن هذه الاخيرة صوتية وسمعية ، فى حين أن الاولى حركية وتدرك بالعين لا بالأذن ٠ وقد عبر الجاحظ عن هذا الانفصال وذلك الاتصال قائلا : « والاشارة واللفظ شريكان ، ونعم العون هى له ونعم الترجمان هى عنه ٠ وما أكثر ما تنوب عن اللفظ وتغنى عن الخط » (21) ، أى أنها الى جانب وظيفتها المساعدة ، التى تبدو ثانوية ، فان لها وظيفة تواصلية أساسية ، تستقل بها عن غيرها من وسائل التواصل والخطاب ، كى تكون لنفسها نظاما خاصا من الاشكال الدالة ، يصطلح عليه أفراد المجموعة الانسانية المعينة كى يعبروا عن بعض مقاصدهم ، وهم فى حال مواضعة شعورية أولا شعورية ، كثيرا ما تكون تلقائية طبيعية ، لكنها ذات نظام اشارى قائم بذاته ، ذى وحدات مكونة مستقلة عن غيرها من الوحدات غير الحركية ، ونسق تركيبى لا علاقة له اطلاقا بالانساق التركيبية الاخرى التى تتميز بخصوصيتها واستقلالها ٠

فاذا كان النسق التركيبى للكلام يتميز بالتسلسل والتوالى فى حيز الزمن ، والنسق التركيبى للخط يتميز بالتسلسل والتوالى فى حيز المكان ، فانه يمكن القول بأن الاشارة بواسطة الحركة ـــ كما حددها الجاحظ تتميز هى الأخرى بتشكل نسق الصور المرئية فى حيز الفضاء ٠

ولعل المقولة التالية تقفنا على كل هذا الذى ذكر : أى على جهاز الاشارة فى مقابل جهاز الصوت بالنسبة للكلام ، وعلى وحداتها المكونة ، وهى أنواع الحركات فى مقابل أنواع الاصوات ، وعلى شكلها الذى يجعلها صورا دالة ، ثم على نسقها التركيبى فى حيز الفضاء ٠ يقول : « فأما الاشارة فباليد وبالرأس ، وبالعين والحاجب والمنكب اذا تباعد الشخصان ، وبالثوب والسيف ٠ وقد يتهدد رافع السيف والسوط ، فيكون ذلك زجرا ومنعا وردعا (فى الاصل : زاجرا ، ومانعا رادعا) ويكون وعيدا وتحذيرا » (22) ٠

فاليد والرأس والعين والحاجب والمنكب والثوب والسيف ، لاشك داخلة فى أطار جهاز الحركة الذى تصدر عنه الاشارات المختلفة ٠ والحركات الصادرة عن هذا الجهاز هى الوحدات المكونة للنظام الاشارى ٠ وتباعد

(21) المصدر السابق ج : 1 ص : 78 ٠
(22) المصدر نفسه ص : 77 ٠

الشخصين يوضح بشكل صريح أن نسق الوحدات يتشكل فى الفضـــاء الفاصل بين الافراد الذين يتم بينهم التواصل · أما التهديد الـذى يكون زجرا ومنعا وردعا ووعيدا وتحذيرا عند رافع السيف والسوط فانه داخل فى اطار الدلالة « اللغوية » التى تعبر عنها الاشارة ·

ويمكن أن نستخلص تبعا لهذا أن الجاحظ قد أدرك أن الاشارة تكون « لغة » شبيهة بلغة الكلام ، وان لها نظامها الخاص الذى يشكل مواضعة اجتماعية تجعلها ــ فى مستواها الثانى الذى هو الانفصال عن الكلام ــ لغة قائمة بذاتها ، مستقلة استقلالا تاما عما يسمى لدى علماء اللغـــة المعاصرين « اللغة الطبيعية » ، تستطيع أن تحل محلها فى حالات كثيرة ، كالتباعد بين المتخاطبين الذى اومأ اليه الجاحظ فى نصه السابق ، أو فى حال فقدان الفرد الانسانى القدرة على الكلام كما هو الشأن بالنسبة للأخرس مثـــلا ·

يقول أبو عثمان : « وقد يراك الأخرس من الناس ــ والاخـــرس أصم ــ فيعرف ما تقول ، بما يرى من صورة حركتك ، كما يعرف معانيك من اشارتك ، ويدعوك ويطلب اليك بصوت ، وهو لم يسمع صوتك قــط فيقصد اليه ، ولكنه يريد تلك الحركة ، وتلك الحركة تولد الصوت ، أراده هو أو لم يرده · ويضرب فيصيح ، وهو لم يقصد الصياح ، ولكنه متى أدار لسانه فى جوبة الفم بالهواء الذى فيه ، والنفس الذى يحضره جماع الفم ، حدث الصوت · وهذا انما غايته الحركة فيعرف صورة تلك الحركة··

والأخرس يرى الناس يصفقون بأيديهم ، عند دعاء انسان أو عنـــد الغضب والحد ، فيعرف صورة تلك الحركة ، لطول ترددها على عينيه ، كما يعرف سائر الاشارات · واذا تعجب ضرب بيديه كما يضربون » (23) · والنص يقفنا ــ بوضوح على جملة أشياء يمكن أن نلخصها فى الملاحظات التالية :

ا ــ ان الوحدات المكونة للغة الاشارة هى الصور الصادرة عـــن الحركات المختلفة ·

---

(23) الحيوان : ج : 4 ص : 400 ــ 401 ــ

ب ـ ان للاشارة معانى مختلفة ودلالات متعددة بحسب اختلاف صور الحركات ·

ج ـ ان الصوت الصادر عن الشخص المفتقر الى جهاز الكلام ، النطقى والسماعى ، ليس صوتا ، كما نتوهم لاول وهلة نحن الذين نسمعه ، وانما هو حركة بدوره ، ومعنى ذلك أنه خاضع للنظام الاساسى الذى يتعامل به الاخرس والاصم ، جاعلا منه لغة تواصل وخطاب ، أى أنه عنده خارج عن نظام اللفظ داخل فى اطار نظام الاشارة ·

د ـ ان للاشارة جهازا حركيا تصدر عنه صورها المختلفة التى يمكن أن تقارن بالصور الصوتية الصادرة عن جهاز النطق لدى الانسان ، كما ان لها جهازا ادراكيا هو العين عوض الأذن فيما يتعلق بجهاز ادراك الكلام العادى ·

هـ ـ ان الاشارة كاللغة تماما ، تشكل مخزونا ادراكيا لدى المتعامل بها ، كلما احتاج الى التعبير عن نفسه استحضر بعض معطيات هذا المخزون ، وينتج عن ذلك :

و ـ ان للاشارة لغة وتكلما « Langue et parole » · اللغة هى المخزون الدلالى الادراكى الذى يستعمله المتخاطبون بها ، والكلام هو صور الحركات التى تصدر عن هؤلاء المتخاطبين وهم بصدد استحضار ذلك المخزون ، قصد التواصل فيما بينهم ، اذا تم ذلك ، أو بينهم وبين غيرهم من أفراد المجتمع الذين لا فتقرون الى لغة الكلام العادى ·

ألا يمكن اذن أن نستخاص ـ تبعا لكل هذا الذى مر بنا ـ بأن الجاحظ أراد أن يجعل من الاشارة لغة طبيعية من ثان ، منفصل تمام الانفصال عن اللغة الطبيعية التى تتخذ من الصورة الصوتية وحداتها المكونة ؟

يبدو ان الامر كذلك ، وهذا ما يدعونا الى أن نفرق بين مفهوم الاشارة عند الجاحظ ومفهومها عند السيميائيين المعاصرين ، ذلك ان هؤلاء جعلوها عوضا من لغة الكلام ، أى أنها ناشئة عن اصطلاح أو مواضعة من درجة ثانية ، يعتمد ـ ليصبح نظاما اشاريا ـ بشكل أساسى على

اللغة ، كما هو الشأن بالنسبة للاشارات البحرية مثلا · فى حين أن الجاحظ قسمها الى قسمين :

أ ـ قسم له اتصال باللفظ ، يساعده ويدعمه كى يمنحا للفرد المتكلم امكانية التعبير بشكل موفق عن عالمه الادراكى والانفعالى ·

ب ـ قسم مستقل عن اللفظ استقلالا تاما ، يكون لنفسه نظاما خاصا ذا جهاز منفصل عن جهاز النطق ، ووحدات مكونة أساسية هى صورة الحركة عوضا من الصور الصوتية ، ودلالات معنوية يدركها المتواصلون بجهاز الحركة · ثم ان للصور نسقا تركيبيا تعتمد فيه على حيز الفضاء ، عوضا من تسلسل الصورة الصوتية أو تواليها عبر الزمن · ومعنى هذا ان للاشارة حسب مفهومها عند الجاحظ نظاما خاصا ، مستقلا تمام الاستقلال عن لغة الكلام ، وبالتالى فان دراستها ـ ان أردنا ذلك ـ يجب أن تضع نصب عينها هذا الانفصال الذى ينتج عنه :

أ ـ اعتبار الاشارة عند أبى عثمان غير ناتجة أو متولدة عن اللغة ، وان نظامها غير صادر عن نظام هاته ، أو أنها مواضعة من الدرجة الثانية ، قاعدتها وأسسها انعكاس سلبى لاكلام بواسطة النطق ، كما هو الامر بالنسبة لأغلب السيميائيين المعاصرين حين يعتبرون بأن جميع أنظمة التواصل لابد لها من أن تمر عبر اللغة (24) ·

ب ـ اعتبار دراسة هذه الاشارة الجاحظية متحررة من ربقة علم اللغة وسيطرته عليها ، وبالتالى على الدراسات السيميائية الحديثة ، وهو أهم نقد يوجه الى هذه الدراسات باعتبارها علما غير مستقل بذاته او أنه شعبة من شعب الدراسات اللغوية (25) ، فى حين أن العكس هو الذى يجب أن تتم به الأبحاث السيميائية ، كما قرر ذلك سوسير حين أشار فى « محاضراته » الى أن اللغة ليست سوى مجال من مجالات اشارية متعددة ، يجب دراستها برمتها للكشف عن قوانينها والتماثلات والتناقضات التى تنطوى عليها ·

---

24) انظر : Linguistique - Frédéric François - p : 59

25) انظر : Encyclopédie des sciences du langage p : 120

3 ـ العقـــد :

والوسيلة الثالثة من وسائل البيان عند الجاحظ هى العقد ، وقـد اضطرب بعض الباحثين (26) فى تحديد مفهومه ، فذهب الى أنه الحساب بصفة عامة ، ونشأ عن هذا المذهب عدم فهم هذه الوسيلة البيانية المستقلة بنفسها ، وخلط بينها وبين غيرها من الوسائل التى تشترك معها فى القيام بالعملية الحسابية ·

والحقيقة أن العقد ضرب خاص من الحساب ، وليس كل حساب ، لأنه يتم بأصابع اليدين كما نص على ذلك أبو عثمان بشكل غير مباشـر قائلا : « واما القول فى العقد وهو الحساب دون اللفظ والخط ··· » (27) ، اى أن العقد حساب يتم بغير لفظ أو خط ، ومعناه أن للحساب ثلاث وسائل تبينه ، وهى اللفظ ، والخط ، والعقد ·

اما الوسيلة الاولى فغير خارجة عن لغة الكلام ما دمنا نعتمد فيها لاقامة الحساب واظهاره على المادة الصوتية ·

والوسيلة الثانية التى تتم بها عمليات الحساب والتعامل بـين الناس فى شؤونهم التجارية والفلاحية والاقتصادية هى الخط أو الكتابـة ، اذ بفضل ضبط عمليات التعامل وكتابتها يتم أطمئنان الفرد من أفراد المجتمع على صحة تعامله وسلامة تجارته أو ميراثه أو مداخيله الفلاحية ·

والوسيلة الثالثة من وسائل الحساب أصابع اليد التى تتم بهـا عملياته المختلفة ، وهذا ما تؤكده عبارة للجاحظ ذكرها فى معرض حديثه عن منافع اليد قائلا : « ··· ثم حظها فى العقد ··· » (28) اى أن اليـد هى وسيلة الحساب بالعقد · ومما يزيد هذا التأكيد وضوحا ، تـداول عبارة « عقد الاصابع » لدى بعض القدماء ودورانها على السنتهم وفى كتبهم ،وهم يقصدون بها الحساب الذى يتم بواسطة اليدين ، كنحو ما وردت عند القاضى عبد الجبار فى « المحيط بالتكليف » ، وهو بصدد الحديث عما

---

26) انظر : المناحى الفلسفية عند الجاحظ ص : 240 ـ د · على بوملحم ·
27) البيان والتبيين ج : 1 ص : 80 ·
28) الحيوان ج : 1 ص : 49 ·

يفيد من الكلام قائلا : فأما القول بأن الكلام هو ما يفيد فذلك وان جرى فى بعض كلام « أبى هاشم » ، فهو غير صحيح والا لزم فى كل ما يفيد أن يكون كلاما ، كالاشارة وعقد الاصابع والكتابة » (29) .

ثم ان البغدادى قد تحدث عن العقد حديثا ، ان لم يكن مسهبا ، فهو على الأقل يقفنا على مفهومه عندهم ، قال : « واعلم ان العقود ، والعقد نوع من الحساب يكون بأصابع اليدين يقال له : حساب اليد ، وقد ورد منه فى الحديث : وعقد عقد تسعين . وقد الفوا فيه كتبا واراجيز » (30) .

ولعل فى قوله هذا ما لا يدع مجالا للخلط بينه وبين الحساب بصفة عامة . وعلينا أن نتساءل تبعا لما تبيناه من أن العقد حساب يتم بأصابع اليدين : أليس من الممكن ان ندخل هذه الوسيلة البيانية فى اطار الاشارة بمفهومها عند الجاحظ ؟ ولا داعى لاعتباره وسيلة مستقلة عن الاشارة ، قائمة بذاتها ؟ ذات نظام خاص ووحدات متميزة ؟ .

ان أبا عثمان قد أدرك هذا الخلط بين الوسيلتين ، واشار الى وجوب انفصالهما قائلا : « وقد اضطربوا فى الحكم بين العقد والاشارة ... » (31) ، لكنه اعتذر عن عدم ذكر الفروق بينهما بأن مغزاه فى كتاب الحيوان ليس هذا الباب من القول .

فهل ذكر شيئا من هذا الذى اعتذر عن عدم تفصيل القول فيه ، مما نتمكن بواسطته من التمييز الدقيق بين الاشارة والعقد ، فى البيان والتبيين ، على اعتبار ان مكان هذا التمييز لابد ان يندرج فى صلب موضوع هذا الكتاب ؟

انه لم يتحدث عن العقد باعتباره وسيلة بيانية ، ذات نظام وانساق ووحدات ، بقدر ما تحدث عن منافعه (32) ، وهى منافع تعم الحساب ولا تخص العقد فقط .

---

29) المحيط بالتكليف ص : 317 ت : الاب جين يوسف هو بن اليسوعى .
30) خزانة الادب ج : 1 ص . 147 .
31) الحيوان ج : 1 ص : 49 — 50 .
32) انظر البيان والتبيين ج : 1 ص : 80 .

ولكن تلميح الجاحظ المتعلق بحساب الاصابع يجعل الباحث يميز بينه وبين الاشارة ولو بشكل سطحى بسيط ، يقول : « فجعل (الله) اللفظ للسامع ، وجعل الاشارة للناظر ، واشرك الناظر واللامس فى معرفة العقد ، الا بما فضل الله به نصيب الناظر فى ذلك على قدر نصيب اللامس » (33) .

ومعنى هذا أن الاشارة ، التى تبينا قبل قليل أنها تصدر عن بعض جوارح الانسان تدرك وتتلقى بالعين ، فى حين ان العقد الذى يتم بأصابع اليدين يدرك بالرؤية واللمس ، اى ان جهازه الادراكى يختلف عن جهاز ادراك الاشارة ، فيصح تبعا لهذا أن نعتبر العقد وسيلة بيانية تتجه نحو الرائى وغير الرائى من بنى البشر ، اى انه يشترك فيها البصير والاعمى .

ولذلك فالحساب بعقد الاصابع يستعيض به الجاهل للحساب باللفظ والخط ، وكذا الاعمى ، عما يمكن ان يفتقرا اليه لقضاء حاجاتهما اليومية التى لا يمكنها اطلاقا ان تستغنى عن الحساب ، لأن « نفعه معلوم ، والخلة فى موضع فقده معروفة » (34) .

وكم كنت أود أن يستطرد الجاحظ فى اشاراته القليلة والموجزة عن العقد ، الى ذكر عمليات الحساب بواسطة أصابع اليد ، وتوضيح قوانينه ونظامه ، حتى تتسنى للدارس المقارنة بين هذه الوسيلة من وسائل البيان وغيرها ، مما فصل ابو عثمان فيه القول ، ولعله قد فعل ذلك فى بعض ما لم يصلنا من تراثه . وجدير بالذكر ان ابن وهب قد ذكر العقد فى معرض حديثه عن انواع الكتاب ومهامهم ، لكنه خلط بينه وبين الحساب الذى يتم بالخط واللفظ ، فحاول البحث عن بعض قوانين العمليات الحسابية كيف تتم ؟ وما مجال تطبيقها ؟ (35) ... مما لا يفيدنا فى ما نحن بصدده وبالتالى يخرج عن غرضنا من هذه الدراسة لوسائل البيان .

4 ـ الخـــط :

اما الوسيلة الرابعة من وسائل البيان عند الجاحظ فهى الخط . وعلينا أولا أن نحدد مفهومه العام عنده بشكل شامل ودقيق .

---

33) الحيوان ج : 1 ص : 45 .
34) المصدر نفسه والصفحة نفسها .
35) انظر البرهان فى وجوه البيان لابن وهب ص : 352 وما بعدها .

ان هذه الوسيلة لا تعنى عند الجاحظ الكتابة اليدوية فقط ، بل انها تشمل كل ما اصطنعه الانسان من وسائل (خطية) تدرك بواسطة العين فى حدود سطح المكان ـ سواء كانت بواسطة القلم أو بغيره ـ لاقامة حياته الاجتماعية التى لا يمكنها أن تستغنى عن هذه الاشارات والعلامات المكتوبة أو المنقوشة والمحفورة ، أو تلك التى نسم بها بعض الحيوان لغرض معين من أغراضنا اليومية . لذلك فان الجاحظ لم يعتبر الفرق الشكلى بين هذه العلامات المختلفة مسألة جوهرية ، تجعلنا نعتبر الشكل المعين مرتبطا بجوهر خاص ، يتميز به عن غيره من أشكال الاشارة بالخط . اى انه اذا اختلفت وسائل العلامة ، ثم تباينت تبعا لهذا الاختلاف أشكالها ، فان جوهرها يظل واحدا . انه اشارة تعتمد على الشكل المصور الذى يدرك بواسطة العين ضمن سطح المكان .

يقول : « وليس بين الرقوم (36) والخطوط فرق (...) وليس بين الوسوم (37) التى تكون على الحافر كله والخف والظلف كله ، وبين الرقوم فرق ، (...) ولا بين الخطوط والرقوم كلها فرق ، وكلها خطوط ، وكلها كتاب ، او فى معنى الخط والكتاب (...) » (38) .

فالرقم والخط والرسم كتابة تختلف من حيث الوسيلة المستعملة لانجازها ، ومن حيث الشكل الذى تتخذه صورتها ، لكنها واحدة فى جوهرها ، لأنها تعبر عن معان ومدركات بواسطة الصورة المرئية ، التى تنتقل الى الذهن عبر تسلسل وتجميع مكانيين .

لكن هذا المفهوم العام يتخذ عند الجاحظ معنى خاصا الى جانبه ، ذا ارتباط وثيق باللغة ، وهو هذه الكتابة اليدوية المعروفة التى احتال بها الانسان للتغلب على عجز لغة الكلام ، الناتج عن وثاقة اتصالها بالزمن الآنى واللحظة الحاضرة ، وذلك لأنها نظام تعاقب زمنى .

لقد استعاض الانسان عن لغة الكلام بلغة الخط حتى يتحرر من

---

36) الرقوم : ج رقم ويعنى العدد ـ انظر اللسان : رقم .
37) الوسم : اثر الكى ـ اللسان : وسم .
38) الحيوان ج : 1 ص : 70 .

ربقة الحاضر ليتم التواصل بين الافراد والمجموعات عبر الماضى والحاضر والمستقبل ، بشكل اكثر غزارة واتساعا وتنوعا ، مما لا تتيحه لهم عملية الكلام المعتمدة على الصورة الصوتية ٠

ونستخلص من هذا أن الكتابة أو الخط عند الجاحظ تعتبر لغـــة ، يقول : « (...) ولا بين الحروف المجموعة والمصورة من الصوت المتقطع فى الهواء ، ومن الحروف المصورة من السواد فى القرطاس فرق ٠ واللسان يصنع فى جوبة (39) الفم وهوائه الذى فى جوف الفم وفى خارجـــه ، وفى لهاته (40) ، وباطن أسنانه مثل ما يصنع القلم فى المداد والليقة والهواء والقرطاس ، وكلها صور وعلامات وخلق مواثل ، ودلالات ، فيعرف منها ما كان فى تلك الصور لكثرة ترددها على الأسماع ، ويعرف منها ما كان مصورا من تلك الالوان لطول تكرارها على الأبصار » (41) ٠

وحين يقر الباحث بأن الكتابة عند الجاحظ لغة ، فانه لابد له من ان يقيم الدليل الواضح على أنها قد اتخذت لدى هذا العالم صبغة النظام ، اى انه عبر بشكل مباشر عن ادراكه ووعيه بأن الكتابة نظام ذو صـــورة مرئية ، شبيه بنظام اللغة ذى الصورة الصوتية ٠ ومعنى هذا انه لابد من ان يعكس حديث الجاحظ عن الخط نوع هذا الادراك وذلك الوعى ٠

وأول شرورط النظام : وحداته المكونة ٠ فهل تحدث الجاحظ عـــــن الوحدات الخطية المكونة للكتابة ؟ ان النص السالف يقفنا على ذلـــك ذلك بوضوح تام ، لأن ابا عثمان قد جعل الحرف المصور فى القرطـــاس شبيها بالحرف الناتج عن الصوت المقطع فى الهواء ، أى أنه اذا كانت الوحدة الاساسية للغة ، هى الصوت المقطع ، الذى يصدر عن جهاز النطق ويدرك عن طريق الأذن ، فان وحدة الكتابة أو الخط هى الحرف المصور المرئى ٠

وثانى شروط النظام ، تمفصل الوحدات المكونة ، وهو ما أسمـــاه الجاحظ « الجمع » حين قال : « الحروف المجموعة » وهو يتحدث عـــن اللغة ٠ ويبدو انه من المعقول جدا أن يعى الجاحظ ان حروف الكتابـــة

---

39) الجوبة : الحفرة والفجوة ــ اللسان ــ مادة : جوب ٠
40) اللهاة : فى شرحها اختلاف بين علماء اللغة وعن ابن سيده وهو المرجح : اللهاة من كل ذى حلق اللحمة المشرفة على الحلق ٠ ــ انظر : اللسان مادة : لهـــا ٠
41) الحيوان ج : 1 ص : 70 ٠

تتمفصل أو تجتمع هى الاخرى ، ما دامت الصور الصوتية كذلك ، وما دام أبو عثمان قد أدرك هذا التمفصل أو « الاجتماع » على مستوى لغة الكلام .

والشىء الثالث الذى لابد منه فى كل نظام لغوى هو الدلالة الناتجة عن تمفصل الوحدات المكونة أو « اجتماعها » . وقد قال الجاحظ فى هذا الشأن : « وكلها صور وعلامات ، وخلق موائل ، ودلالات » (42) ؟

وتبقى أخيرا مسألة تركيب الوحدات أو تأليفها ، ثم العلاقات المتبادلة بينها ، وقوانين هذه العلاقات ، كى يتم وعى الجاحظ المطلق بأن اللغة بنية او نظام مغلق . ولناعودة الى ذلك حين نتحدث عن اللفظ الذى هو الوسيلة الخامسة من وسائل البيان .

أما فيما يخص الكتابة أو الخط فان أبا عثمان قد وقف عند هذا الحد من الوعى العلمى الدقيق ببنيتها ، ولم يمض الى اكثر من ذلك ، لأن اهتمامه الاساسى فى كتابه الذى خصصه للبيان ، لم يكن الحديث المفصل عن وسائل البيان المختلفة بقدر ما كان دراسة علمية وانطباعية لاهم هذه الوسائل فى نظره وهى اللفظ أو اللغة .

الا أنه يجب التذكير فى هذا المجال بأن الجاحظ يعد بحق مؤسس نظرية سيميائية واضحة المعالم ، اهتمت بالخط فأدركت بعض أسس نظامه ومبادئه، وافتقرت الى أسس ومبادىء أخرى ، وتحدثت عن بعض قوانينه ، لكنها لم تصل بهذه القوانين الى حدها العلمى الدقيق الذى يجعل الباحث متحمسا بشكل موفق لمقارنتها بالبحث العلمى المتعلق بالكتابة عند السيمائيين المعاصرين ؟

والذى سيدرس الخط دراسة دقيقة تتميز بالشمول والتفصيل بعد الجاحظ ، هو ابن وهب الذى خصص فصلا مطولا من كتابه « البرهان فى وجوه البيان » للكتابة ، فتحدث عن نظامها فى العربية بشكل مفصل لا متسع للوقوف عنده هنا (43) .

---

42) انظر النص السالف .

43) تجدر الاشارة هنا الى فقرة مهمة تتعلق بنظام الحروف العربية وصورها الخطية ، وتقفنا على الجهد الوصفى بذله ابن وهب فى هذا الصدد لتوضيح هذا النظام ، وهو جهد شبيه بما بذله مونان Mounin فى كتابه « مدخل الى السيمياء "Introduction à la sémiologie" محاولا القيام بدراسة سيميائية للخط الفرنسى فى مقال بعنوان : « ملاحظات حول مفهوم التمفصل فى السيمياء ــ الكتابة البسيطة » وفيما =

5 — اللفـــــظ :

يعد اللفظ — فى نظر أبى عثمان — وسيلة أخرى من وسائل البيان ، وهو الكلام المنطوق الذى يعتبره اشارة ودلالة ، كما هو الامر بالنسبة للخط أو العقد ، انه وسيلة تواصل وتعبير ، تواصل بين أفراد المجتمع ، وتعبير عن أفكار ومشاعر هؤلاء الافراد . لكن اللفظ يعد فى رأى الجاحظ أصـــلا اشتقت منه وسائل البيان الاخرى ، ومعناه أن الجاحظ يجعل للغة مكانا متميزا بين مجموع وسائل التواصل الخمس التى حددها ، اذ أنه يعتبرها أكثر نفعا من غيرها وأنجع بيانا ؟ ومرد هذا فى نظره الى ما تتميز بـــــه اللغة من وضوح الدلالة والقدرة الفائقة على التعبير عن المعانى المختلفة . وقد أكد الجاحظ على أهمية اللغة بالنسبة لوسائل البيان الاخرى أكثـــر من مرة ، قال : « قد قلنا فى الخطوط ومرافقها ، (...) وقلنا فى العقـــد ولم تكلفوه ، وفى الاشارة ولم اجتلبوها ، ولم شبهوا جميع ذلك ببيـــان اللسان ، حتى سموه بالبيان (...) وقلنا فى الحاجة الى المنطق وعموم نفعه ، وشـــدة الحاجة اليه ، وكيف صار أعم نفعـــا ، ولجميع هـــذه الاشكال أصلا ، وصار هو المشتق منه ، والمحمول عليه ، (...) (44) .

ويمكننا أن نستخلص من فقرته هاته جملة ملاحظات :

1 — أن وسائل البيان كلها مشبهة ببيان اللسان ، ومعنى هذا أن الكلام فى نظر الجاحظ هو البيان الحقيقى ، فى حين أن غيره من وسائل التواصل شبيه به وتابع لـــه .

= يلى نص ابن وهب : « وكان من الواجب ان يفرد كل حرف من حروف المعجم بصورة ، لكنهم استثقلوا ذلك فجمعوا حروفا كثيرة ، وحرفين بصورة واحدة ، كالباء التى صورتها وصورة التاء والثاء واحدة ، وكالسين التى حوتها وصورة الشين واحدة . وكذلك سائر الحروف المشتركة الصورة ، فصلوا بينها بالنقط ، فكان ذلك أخف عليهم ، فصارت الصور ثمانى عشرة صورة لتسعة وعشرين حرفا » . (البرهان ص : 426) .
ان هذا الذى يقوله ابن وهب هو نفس ما قام به مونان حين حدد فى مطلع دراسته لنظام الخط الفرنسى صورا مشتركة ، وأخرى مختلفة للحروف المتنوعة ، محاولا بذلك تحديد وحداته الاساسية المكونة حتى يمضى الى تمفصل هذه الوحدات .
ونص ابن وهب السابق الذكر ، وكذا نصوص أخرى من فصله عن الخط العربى فى كتابه « البرهان » محاولة سيميائية تكمل جهد الجاحظ وتسير فى الاتجاه الـــذى حدده ، الا انها خارجة عن نطاق هذا البحث ، مما يفرض الوقوف عند هذا الحد الذى يسمح لنا باستخلاص أهم نتيجة نريد التوصل اليها ، وهى أن سيمياء الكتابة قـــد وجدت لها مكانا غير هين ضمن السيمياء العامة عند أبى عثمان .

(44) الحيـــوان ج : 6 ص : 5 .

2 — أن المنطق أعم نفعا من الخط والاشارة والعقد ، اى أن دوره الاجتماعى دور أساسى لاقامة الحياة البشرية وضمان استمرارهـا وسلامتها ، وهو ما عناه الجاحظ بحديثه عن عموم نفع اللفظ وشـدة الحاجة اليه ·

3 — أنه أصل هذه الاشكال فى حين انها تبع له ، ومعناه أن اللغة فى رايه أهم وسيلة تواصلية وأقدر أداة تعبيرية · وهذه الفكرة نفسها هـى ما عبر عنه أكثر علماء اللغة المعاصرين حين جعلوا الكلام أهم نظام اشارى ، اذا ما قورن بغيره من أنواع الاشارات التى يجب أن تدرس معه فى أطار السيمياء العامة · وقد أكد على ذلك سوسير حين حدد مكان اللغة ضمن انظمة الاشارات المختلفة (45) ·

وهو أيضا ما الح عليه بنفنست للتمييز بين سيمياء بيرس وسيمياء سوسير قائلا : « أن الاشارة — بالنسبة لسوسير على خلاف بيرس — مفهوم لغوى قبل كل شىء ، يمتد فى اتساع ليشمل بعض الانساق مـن الوقائع الانسانية والاجتماعية » (46) ·

ويقول أيضا ، مؤكدا على اهمية اللغة بالنسبة للانظمة الاشاريـة الاخـرى :

« ان اللغة نظام سيميائى فى غاية الاحكام ، فهى تجعلنا نتصور ما هى الوظيفة الاشارية ، وهى وحدها تمنح النموذج المثالى لهذه الوظيفة » (47) ·

واذا كانت هذه الاهمية التى تتميز بها اللغة ، هى التى جعلـت علماء السيمياء المعاصرين يولونها أكبر جهدهم وعنايتهم ، ويفهمون مجالات الانظمة الاشارية الاخرى ويدرسونها على ضوء ما يتوصل اليه علماء اللغة من قواعد وقوانين ، فان الجاحظ قد أدرك ذلك بوعى علمى دقيق ، فخص اللغة بما لم يخص به غيرها من وسائل البيان ، خصها بجهده العلمـى

---

45) انظـر : ص : 37 من هذا البحث ·

46) Problèmes de ling. générale II - Benveniste p : 48

47) المصدر السابق ص : 62 — 63 ·

الفائق لدراسة بعض ظواهرها واستكناه بعض قوانينها ، وهو ما يشكل أهم ما عرف به أبو عثمان من نشاط علمى يضطر الباحث الى التوقف عنده ، محاولا وصفه وتحديد أسسه وآفاقه ، وهذا ما نطمح اليه ·

الا أننا نود قبل ذلك تطبيق بعض القواعد والمفاهيم العلمية التى توصل اليها علماء السيمياء المعاصرون على ما سميناه سلفا بسيمياء الجاحظ ، لكى نستخلص بعض النتائج النهائية فى هذا المجال ، على أن نعود بعد ذلك الى اللفظ الذى قلنا قبل قليل انه أصل وسائل البيان ، وأهم جهد علمى عرف به الجاحظ ·

يقول بنفنست : « ان كل نظام سيميائى يعتمد على اشارات يستوجب بالضرورة ان يتضمن :

1 — مجموعة محددة من الاشارات ·

2 — قواعد تنظيم تتحكم فى اشكال هذه الاشارات ·

3 — استقلال هذه الاشارات عن طبيعة الخطابات التى يسمح النظام بانتاجها ، وعن عددها (48) ·

فاذا نحن أبعدنا النصبة أو الحال عن وسائل البيان الاخرى التى حددها الجاحظ ، وجدنا أنها كلها تدخل فى اطار هذه القواعد التى قررها بنفنست ، لأن أهم ما يميز وسائل البيان — عدا النصبة — هو أنها ذات وظيفة تواصلية اجتماعية ، وهو شرط كل نظام سيميائى حسب اتجاه سوسير وممثليه من السيميائيين المعاصرين ، الذين أسمينا منحاهم بسيمياء التواصل ، على خلاف أصحاب سيمياء العلامات ·

وجهد الجاحظ السيميائى يمثل — تبعا لوظيفة التواصل لوسائل البيان عنده — تجليا واضحا للقواعد الثلاث التى حددها بنفنست لكل نظام سيميائى · ولا شك ان ما يمكن أن يثير النقاش حول هذه المسألة هو مفهوم الاشارة عند الجاحظ وكذا مفهوم العقد لديه ، لانه لا خلاف اطلاقا

---

48) المصدر نفسه ص : 56 ·

حول اعتبار اللفظ والخط من صميم علم السيمياء ·

لقد تم تحديد مفهوم الاشارة عند أبى عثمان ، وانها وسيلة تواصل تكون بالسيف والرمح والسوط ··· الخ ، اذا تباعد الشخصان واستطاع كل منهما أن يرى الآخر ، أو تقاربا واستخدم الواحد منهما الاشارة دون اللفظ ، فى مخاطبته الآخر · ومعنى هذا أنه لابد ان تكون للاشارة علامات (49) محددة ، تنتج خطابات متنوعة ، يستطيع أن يعوض بها المتكلم والمخاطب ، أو باث الرسالة ومتلقيها ، لغة الحديث اليومية العادية ، المعتمدة علـــى الاشارة اللفظيـــة ·

أما ما يتعلق بقواعد تنظيم الاشارة الجاحظية ، وهى قواعد تتحكم فى أنواع التعبير بها ، فقد حددت سابقا فى ان لها وحدات حركيـــة تتشكل فى حيز الفضاء ، فتجعل الاشارة بالحركة صورة دالة ، ذات نسق تركيبى يدرك بواسطة جهاز الرؤية (50) ·

ثم ان هذه الحركات بتركيبها أو تشكلها فى الفضاء منفصلة انفصالا مطلقا عن طبيعة وعدد الخطابات التى تنتجها ، لأن الدلالات الناتجـــة عن الوسيلة الواحدة ــ التى هى السيف أو السوط أو الرمح ــ والحركة المختلفة ، متنوعة ومتمايزة ، ألم يقل الجاحظ : « وقد يتهدد رافـــع السيف والسوط ، فيكون ذلك زجرا ومنعا وردعا ، ويكون ذلك وعيدا وتحذيرا » ·

فما سر هذا التمايز بين دلالات صادرة عن وسيلة واحـــدة تنتـــج عنها حركات مختلفة ؟ انه دون شك راجع الى بساطة الجهاز بحد ذاته ، وتنوع الخطابات الناتجة عنه ، وهو شرط كل جهاز اشارى · ثم ما هى العلاقة بين الحركة الصادرة عن رافع السيـــف او السوط بالزجـــر أو الوعيد ··· ؟ انها دون شك علاقة مواضعة وتواصل ودلالة ، مما لا يرجع اطلاقا الى طبيعة الاشارة ، المستقلة عن طبيعة الخطابات الناتجـــة عنها · وهو شرط كل نظام سيميائى ·

---

49) آثرت فى هذا الموضع ترجمة Signe بعلامة للتمييز بينها وبين الاشارة عند الجاحظ ·

50) انظر : ص : 113 ·

أما العقد فلابد أن يكون كالاشارة تماما ، من حيث إن لهما وحدات مكونة وتركيبا أو تشكلا ، وكذا دلالات مختلفة هى الخطابات التى تصدر عن جهازيهمـــا .

ان الجاحظ قد وضح فى حديثه الموجز عن العقد انه وسيلة تواصل بين الافراد ، لاقامة الحساب بينهم بواسطة أصابع اليدين . ويدرك هذا العقد باللمس والرؤية . ومعناه ان له جهازا تواصليا اداته المرسلة للخطاب أصابع اليدين ، وأداته المتلقية لهذا الخطاب الرؤية واللمس . ثم ان دلالات العقد لا شك هى التقديرات الحسابية المختلفة التى يتصورها محرك أصابع اليدين ويقوم بانجازها ، فيتلقاها اللامس أو الرائى باعتبارها دلالات تحل محل الأرقام فى حساب الخط او اللفظ ، فمن المعقول أن تكون هذه الدلالات غنية ومتنوعة بحسب اختلاف أنواع الحركة الصادرة عن اصابع اليدين ، وتشكلها او تركيبها ، وفى تنوع الدلالات تنوع الخطابات أيضا ، وهو ما يجعل طبيعة الرسالة بالعقد مختلفة اختلافا جوهريـــا عن طبيعة الاشـــارة الصادرة عن أصابع اليد .

واذا كان الجاحظ لم يوضح ذلك بما فيه الكفاية ، فان باستطاعـــة الباحث تصور سيمياء الاصابع ، ما دام يستند الى مفهوم أبى عثمان العام لهذه الوسيلة البيانية ، وانها لا تخرج عن نظام سائر الوسائل الاشارية .

اما النصبة أو الحال التى استثنيناها من سيمياء التواصل ، فيمكن فهمها فى اطار سيمياء فلسفية ، أقرب الى مفاهيم بيرس منها الى تصورات سوسير ، لان هذه العلامات المنتصبة حولنا فى الطبيعة والوجود ، توصلنا بالتأمل والنظر — حسب ما يعتقده الجاحظ — الى أن للعالم خالقا ، جعلها على ما هى عليه ، مدعاة لادراك عظمته وقدرته الفائقتين . ان الحـــال اشارات مختلفة الاشكال ، لا حصر لها ، وتعبر — على عكس قواعـــد بنفنست — عن شىء واحد محدود هو خلق العالم وحدوثه ، وان له مدبرا ، أى أنها وسائل اشارية لا حد لها ، تنتج خطابا واحدا هو ادراك خالـــق العالم عن طريق نصبة مظاهر هذا العالم أو حالها .

الفصـــل الثانـــي

نظرية الكـــلام

تكمن فى ثنايا كتابات الجاحظ نظرية للكلام ، يدرك قارئه معالمهـا الاساسية ويستطيع تصورها بشكل عام ومجمل ، دون أن يستوعب جزئياتها ودقائقها · ومرد عدم الاستيعاب هذا الى افتقار الباحث للمصدر الرئيسى الذى يرجح أن يكون قد تضمن تفاصيل هـذه النظرية وهو كتابــه (نظــم القــرآن) ·

لكن فى بعض ما وصلنا من تراث الرجل اشارات واضحة لهـذه النظرية ، وايحاءات دقيقة بخطوطها العامة · كما أن فى تراث المعتزلة ـــ والجاحظ منهم ـــ ما يعيننا على تفهم النظرية ، وادراك عناصرها الاساسية ، غير ناسين بعض الاختلاف الذى كان بينهم فى جزئيات النظرية اللغويـة عندهـم ·

وأول ما يطالع قارىء الجاحظ من هذه النظرية فى صورتها المجملة ، أن الكلام صوت ، وتقطيع ، وتأليف ، ونظم ·

فالكلام عند أبى عثمان جسم ، ولذلك فهو يحتمل ما تحتمله الاجسام من « اجتماع وافتراق ، ويحتمل الزيادة والنقصان والفناء والبقاء » (1) ·

وهو بهذا يخالف بعض اصحابه الذيـن قالوا بأن الصوت عـرض لا يقوم « بنفسه ولا بد من أن يقوم بغيره » (3) ·

لكن الجاحظ لم يكن ليتصور أن الصوت يمكن أن يكون وحدة أساسية

---

1) رسائل الجاحظ : من كتاب حجج النبوة ـــ ص : 149 ، والجدير بالذكر أن السندوبى قد خلط فقرة من كتاب للجاحظ فى خلق القرآن بما حققه من كتاب : حجج النبوة ، والكلام المستشهد به من « خلق القرآن » لا من « حجج النبـوة » ·

2) المصدر نفســه ·

3) سر الفصاحة لابن سنان الخفاجى ص : 7 ـــ 8 ·

للكلام البشرى ، تقطع وتؤلف ، دون أن تكون هذه الوحدة مكونة لجسم ، لأن التأليف مسألة تنطبق على الجسم لا على العرض . ولهذا حاول بعض المعتزلة أن يتغاضوا عن التأليف بمعناه الصريح ، وأنه يقع فى الكلام ، فقالوا فى حد الكلام : « فأما ما يحد به الكلام ، فالذى يذكر أنه الحروف المنظومة والاصوات المقطعة » (4) . فهم يذكرون النظام دون التأليف ، فاذا سئلوا عن ذلك ، أجابوا بأن « النظام فى التحقيق انما هو التأليف ، وذلك لا يدخل الا فى الاجسام ، لكنه شبه بما يتوالى على السمع ، فقيل هو هو مؤلف » (5) .

ومعنى هذا أن تأليف الاصوات أو نظمها ، ليس تأليفا حقيقيا وانما هو مجرد تشبيه لها وهى تتوالى على السمع بالاجسام التى تحتمل التأليف الحقيقى .

أما الجاحظ فقد أثبت التأليف معنى حقيقيا للاصوات ، لاعتقاده الأساسى بأن الكلام جسم وليس عرضا ، وقد ذكر ذلك وهو بصدد حديثه عن القرآن قائلا : « والقرآن على غير ذلك (6) جسم وصوت ، وذو تأليف وذو نظم وتقطيع ، وخلق قائم بنفسه مستغن عن غيره ومسموع فى الهواء ومرئى فى الورق ومفصول وموصول » (7) .

اذن فالكلام جسم يتكون من صوت وتقطيع وتأليف ونظم .

والصوت فى رأى الجاحظ هواء يصدر عن جهاز النطق لدى الانسان ، لكنه يصاغ صياغة خاصة ، ويتشكل تشكلا معينا بفضل بعض أعضاء هذا الجهاز ، فيصبح حروفا . يقول : « فكر فى تهيئة آلات الصوت والكلام فى الانسان ، فالحنجرة كالانبوب لخروج الصوت ، واللسان والشفتان والاسنان لصياغة الحروف والنغم » (8) . والمقصود من ذلك أن الصوت مادة غير متشكلة ، تصدر عن الحنجرة ، وتتخذ صورا محددة عن طريق العمليات الكلامية المختلفة التى يقوم بها اللسان والشفتان والاسنان .

---

4) التذكرة فى أحكام الجواهر والاعراض — ص : 368 .
5) المصدر السابق ص : 369 .
6) أى على غير ما اعتقده مخالفو الجاحظ بأن خلق القرآن مجاز وليس حقيقة .
7) رسائل الجاحظ ص : 149 .
8) الدلائل والاعتبار للجاحظ ، ص : 50 — 51 .

ويسمى الجاحظ هذه العمليات المختلفة تقطيعا · ومفهوم التقطيع عنده أن مادة كلامنا أصوات غير متميزة بصورة مخصصة : أى أنها مادة ليس لها شكل ، تصدر عن الانسان والحيوان ، بل وعن الجماد أيضا ، كاصطكاك الحجرين أو صرير الباب مثلا (9) · ولكنه ــ أعنى الكلام ــ لدى الانسان يعتبر مادة تتخذ اشكالا مختلفة بواسطة الحلق واللسان والاسنان والشفتين · وهذه المادة المتشكلة هى الحروف أو الاصوات المقطعة ، ويكون التقطيع على هذا الاساس هو عملية صياغة الصوت صياغة محددة تتميز عن غيرها ، وهذا التمييز فى صياغة الصوت هو الذى يجعل الحروف مختلفة فيما بينها ، يستطيع الانسان أن ينتج منها عددا معينا ــ يختلف باختلاف اللغات ــ يكفيه للحصول على الكلمات ·

والسؤال الذى يجب طرحه فى هذا المجال هو : ما الذى يجب ان يتم للانتقال من الاصوات المقطعة الى الكلمات ؟ أى كيف نستطيع أن نحصل عن طريق الحروف على الفاظ مختلفة ؟

ان التأليف الذى يتردد باستمرار فى تراث الجاحظ هو الكفيل بتحقيق ذلك · ومعناه ان بعض الصور الصوتية يضم الى بعض كى تنتج كلمات ··· وهذا الضم لابد أن يأتى بدوره على شكل مخصوص ، أى أنه لابد فيه من الترتيب ، حتى يؤدى الى الحصول على الفاظ مفردة · ونستطيع ادراك ذلك حين نقارن بين أصوات الطيور والحيوانات وبين الاصوات البشرية المؤدية الى الالفاظ · فالاولى لا تقطيع فيها ولا تأليف ، أى أنها غير متمايزة ولا مرتبة على نسق معين ، فى حين أنه من الضرورى فى أصوات الانسان ــ حين عملية التكلم ــ من أن تختلف ، وأن يسبق بعضها بعضا ، أو تتلو أصوات مقطعة أصواتا اخرى · يقول الجاحظ : « والصوت هو آلة اللفظ ، والجوهر الذى يقوم به التقطيع ، وبه يوجد التأليف · ولن تكون حركات اللسان لفظا ولا كلاما موزونا ولا منثورا الا بظهور الصوت ، ولا تكون الحروف كلاما الا بالتقطيع والتأليف » (10) ·

والحقيقة ان مصطلح التأليف عند الجاحظ دقيق الاستعمال ، ويثير

---

(9) انظر : رسائل الجاحظ ــ ص : 149 ·
(10) البيان والتبيين · ج : 1 ص : 79 ·

لهذه الدقة غموضا وعدم تمييز بينه وبين مصطلح قريب منه هو النظم ٠ ويبدو أن مصدر هذا الغموض هو الاختلاف بين العلماء الذين جمعوا بين البلاغة وعلم الكلام ، فيما يتعلق بحد الكلام البشرى ٠

وقد سبقت الاشارة الى ان بعضهم اعتبر الكلام عرضا لا جوهرا كما هو الامر عند أبى عثمان ، ولذلك آثروا استعمال (النظم) بدلا من التأليف ، فى تعريفهم للكلام ، حتى يبتعدوا عن اشكال اختلاط التأليف فى الكلام بالتأليف فى الأجسام ٠

ولذلك فان النظم عند هؤلاء يعنى التأليف عند الجاحظ ، والمقصود بهما جميعا ضم الشىء الى الشىء أو توالى الحروف فى النطق ٠ يقول القاضى عبد الجبار فى حد الكلام : « انه ما انتظم من حرفين فصاعدا ، أو ما له نظام من الحروف مخصوص » (11) ؟

ويقول ابن سنان الخفاجى : « ونحن نذكر قبل الكلام فى معنى الفصاحة نبذا من أحكام الاصوات والتنبيه على حقيقتها ٠ ثم نذكر تقطعها على وجه يكون حروفا متميزة ، ونشير الى طرف من أحوال الحروف فى مخارجها ٠ ثم ندل على أن الكلام ما انتظم منها » (12) ٠

ونستطيع أن نستخلص أن الكلام : صوت وتقطيع وتأليف عند الجاحظ ، أو صوت وتقطيع وانتظام عند غيره ممن اعتقدوا أن الكلام ليس جسما ٠

وصعوبة أخرى تعترضنا فى فهم المقصود بالتأليف عند الجاحظ ، وهى انه يستعمل هذا المصطلح استعمالين اثنين يختلفان اختلافا بينا ، الاول هو هذا الاستعمال الذى مربنا ، والتأليف بحسبه ذو دلالة فلسفية ، مفادها تركيب الأجزاء لا غير ٠

والثانى استعمال بلاغى يستفاد من كثير من النصوص التى وردت فى معرض الحديث عن الجودة فى الكلام وكيف تتم ، وهو بهذا المعنى

---

(11) شرح الاصول الخمسة ـ للقاضى عبد الجبار ص : 528 ٠
(12) سر الفصاحة ـ ص : 54 ٠

مرادف للنظم عنده (13) ، اى انه الشكل الخاص الذى يتخذه الكلام بعد ان يتم تحققه الابلاغى . قال : « كما عبت كتابى فى الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تاليفه وبديع تركيبه (14) » . وقال ايضا : « وكيف صار نظمه (القرآن) من اعظم البرهان وتاليفه من اكبر الحجج (15) » . ومعنى كلامه أن القرآن معجز بأسلوبه ، أو بنظمه وتاليفه ، وهو نفس ما يستفاد من قوله فى معرض دفاعه عن القضية نفسها : « فكتبت لك كتابا اجهدت فيه نفسى وبلغت منه اقصى ما يمكن لمثلى فى الاحتجاج للقرآن والرد على الطعان ، فلم أدع فيه مسألة لرافضى ولا لحديثى ولا لحشوى ، ولا لكافر مباد ولا لمنافق مقموع ، ولا لاصحاب النظام ولمن نجم بعد النظام ممن يزعم أن القرآن حق وليس تاليفه بحجة ، وانه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة » (15) .

وهذا المعنى البلاغى للتأليف أو النظم هو الذى يجعلنا ندرك أبعاد استعمال المصطلحين عند الجاحظ وعند البلاغيين بعده ، فنفرق لديهم بين التاليف او النظم بمعنى التركيب والضم ، وبينهما بمعنى الصياغة الفنية للكلام ، ولعل النص التالى لعبد القاهر يوضح القضية اكثر ، قال : « والفائدة فى معرفة هذا الفرق (بين قولنا : حروف منظومة وكلم منظومة) انك اذا عرفته عرفت ان ليس الغرض بنظم الكلم ان توالت الفاظها فى النطق ، بل ان تناسقت دلالتها ، وتلاقت معانيها على الوجه الذى اقتضاه العقل ، وكيف يتصور ان يقصد به الى توالى الالفاظ فى النطق ؛ بعد أن ثبت انه نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض ، وانه نظير الصياغة والتحبير والتفويف والنقش وكل ما يقصد به التصوير » (16) .

ولعل قول عبد القاهر يقفنا بشكل واضح على أن النظم قد اتخذ لدى علماء البلاغة المتكلمين معنيين اثنين :

---

13) ذكر الاستاذ الشاهد البوشيخى فى كتابه : « مصطلحات نقدية وبلاغية فى كتاب البيان والتبين » معانى أربعة للتاليف ، أحدها هذا الذى يرادف النظم — انظر : ص 72 وما بعدها .

14) الحيوان — ج : 1 ص : 9 .

15) البيان والتبيين ج : 1 ص : 383 .

16) رسائل الجاحظ — حسن السندوبى ص : 148 .

17) دلائل الاعجاز — عبد القاهر الجرجانى — ص : 93 .

اولهما هو توالى الألفاظ فى النطق ، اى ان تشكل سلسلة كلامية ، وهو معنى التأليف بمفهومه الفلسفى عند الجاحظ .

والثانى معنى بلاغى ، والمقصود به : الصياغة الفنية التى ترجع عند عبد القاهر الى تناسق الدلالات وتلاقى المعانى على الوجه الذى اقتضاه العقل ، وهو التأليف بمعناه البلاغى عند أبى عثمان أ او النظم الذى يرادفه .

ويمكن أن نستخلص من هذا الذى ذكرناه :

أ — أن الكلام عند الجاحظ جسم لا عرض ، اى مادة مستقلة بنفسها ، تتشكل بجملة عمليات يقوم بها الانسان كى يعبر عن متصوراته الذهنية .

ب — انه صوت وتقطيع وتأليف .

ج — أن التأليف عنده يعنى التركيب أو الضم ، ويعنى ايضا الصياغة الفنية للكلام ، التى تتخذها بعض الاعمال الابداعية المعتمدة على اللغة ، وهو يرادف بهذا المعنى الثانى النظم .

د — أن النظم عند من اعتقد أن الكلام ليس جسما ، يتخذ بدوره معنيين ، الأول فلسفى يدخل فى اطار نظرية الكلام ، والثانى بلاغى ويعنى الصياغة الفنية التى تميز الآثار الادبية الجيدة .

الفصـــل الثالـــث

عيوب الخطـــاب

البلاغة والفصاحة حدثان لغويان وفنيان ، متكاملان وممتزجان فـــى فكر الجاحظ وتصوراته (1) ·

وليتحققا — باعتبارهما لغويين — لابد من أن تتوفر شروط متعددة ومختلفة على مستوى الصوت المقطع ، وعلى مستوى التأليف ، حرفيـــا كان أو تركيبا الكلمات · وقد قاد توفر هذه الشروط الجاحظ الى القيـــام بدراسة معيارية ، يصف فيها كل ما من شأنه أن يحول دون ابلاغ الرسالة اللغوية المبثوثة ، أى انه تحدث عن العيوب والشوائب التى يجب تجنبها كى يتحقق الحديث اللغوى البليغ أو الفصيح ، على اعتبار أن البلاغـــة أو الفصاحة تعنيان فى أول شرط لهما ، افهام الحاجة (2) ·

ويمكننا أن نقسم عيوب الخطاب الذى لا يحقق هذا الهدف الى قسمين كبيرين ، مدخلين فى اعتبارنا ما تقتضيه نظرية الكلام عند الجاحظ التى سبق أن لخصناها قبل قليل :

ا — عيوب الصوت المقطـــع ·

ب — عيـــوب التأليـــف ·

فمن عيوب القسم الاول ما يعود الى اللسان باعتباره عضوا اساسيا فى الجهاز الصوتى ، لا يمكن ان يحقق الحدث اللغوى دون ما يقوم به هذا العضو من دور فى التقطيع ، أى فى جعل الاصوات تتنوع وتتمايز كي تحدث عن تنوعها عملية الكلام · ومن ذلك :

---

1) انظر : « المقاييس الاسلوبية فى النقد الادبى من خلال (البيان والتبيين) · د· عبد السلام المسدى — حوليات الجامعة التونسية — كلية الآداب والعلوم الانسانية — ع 13 — س : 1976 — ص : 49 — 50 ·

2) انظر : البيان والتبيين — ج : 1 ص : 143

1 ــ اللثفـــــــة :

قال ابوعثمان : « والذى يعترى اللسان مما يمنع من البيان أمور : منهـــا اللثفـــــة » (3) ·

وتظهر هذه الآفة فى خمسة احرف عربية تكلم الجاحظ على اربعة منها هى القاف والسين واللام والراء ، واعتذر عن عدم ذكره للحرف الخامس ، وهو الشين المعجمة ، بأن الكتابة لا تستطيع تصوير هذا النوع من اللثغة ، لأنه مخرج من المخارج وليس حرفا من الحروف (4) ·

واللثفة التى تقع فى القاف هى أن صاحبها يستبدل بهذا الحـــرف طاء · فيقول : طلت له مكان : قلت له · وطال لى بدلا من قال لى (5) ·
والتى تقع فى السين هى نطق هذا الحرف ثاء كقولهم : باثم الله ، بدلا من : باسم الله (6) ·

ولثفة اللام على ضربين ، احدهما ان بعض الناس يجعله ياء فيقول : جمي ، مكان : جمــل ·

والثانى أن البعض يجعل اللام كافا فيقول : ما اكمكة فى هذا ؟ مكان ما العلة فى هذا ؟ (7) ·

وأما التى تقع فى الراء فهى على اربعة أشكال يستطيع الخــــط تصويرها ، وشكل خامس هو الذى كان يعرض لواصل بن عطاء ، ليس لرسم صورته سبيـــل ·

والأشكال الاربعة هى أن تكون اللثغة بالياء أو بالغين او بالـــذال أو بالظاء · وعلى هذا ينشد اصحاب هذه الأشكال قول عمر بن ابـــى ربيعـــة :

واستبدت مـــرة واحـــدة   انما العاجز من لا يستبد ·

---

3) البيان والتبيين ــ ج : ا ص : 33 ·
4) انظر المصدر نفسه ــ ج : 1 ص 34 ·
5) المصدر نفسه ــ ج : 1 ص : 34 ·
6) المصدر نفسه والصفحة نفسها ·
7) البيان والتبيين ــ ج : 1 ص : 35 ·

ا ــ واستبدت ميــة واحــدة .

ب ــ واستبدت مغــة واحــدة .

ج ــ واستبدت مــذة واحــدة .

د ــ واستبدت مظــة واحــدة (8) .

وايسر شكل من أشكال هذه اللثغة هو الذى يجعل صاحبه الغين بدلا من الراء ، اذ انها اقل قبحا واكثر شيوعا فى وسط العلماء والخطباء ، قال الجاحظ : « واما اللثغة فى الراء فتكون بالياء والظاء والذال والغين ، وهى أقلها قبحا واوجدها فى ذوى الشرف وكبار الناس وبلغائهم واشرافهم وعلمائهم » (9) .

2 ــ اللكنــــــة :

وقد عرفها ابو عثمان بأنها ادخال بعض حروف العجم فى حروف العرب (10) ، وتعرض للعجم المتحدثين بالعربية ، او لمن خالطهم ونشا بين ظهرانيهم ، كنحو ما كان يعترى زيادا الاعجم الشاعر . قال ابو عبيدة : « كان ينشد قوله :

فتى زاده السلطان فى الود رفعة   اذا غيــر السلطــان كل خليــل

فيجعل السين شينا والطاء تاء فيقول : فتى زاده الشلتان (11) » .

ومن الذين كانت تعرض لهم اللكنة سحيم عبد بني الحسحاس ، اذ كان ينطق الشين سينا فيقول : ما سعرت ، بدل ما شعرت (12) .

ومنهم عبيد الله بن زياد ، وصهيب بن سنان النمرى اللذان كانــا يجعلان الحاء هاء (13) . وقد روى عن ابى عبيدة ان الاول لم يكن يرتضخ هذه اللكنـــــة فقط ، بل زاد عليها استبدال القــــاف كافــا (14) .

---

8) المصدر نفسه ــ ص : 35 ــ 36 .
9) المصدر نفسه ــ ص : 15 .
10) انظر المصدر السابق ص : 40 .
11) المصدر نفسه ص : 71 .
12) البيان والتبيين ج : 1 ص : 72 .
13) المصدر نفسه ص : 72 .   14) المصــدر نفســه ص : 73

وهو ما كان يفعله ابو مسلم الخراسانى فيقول : كلت له ، مكان قلت لــــه (15) .

وهذه الأشكال من اللكنة التى وقف عندها الجاحظ هى أبرز أنواعها ، وما كان يعرض للشعراء والخطباء منها . فأما ما يعرض للعامة فأشكـال كثيرة وأنواع متعددة ، ذكر منها الجاحظ ــ على سبيل المثال لا الحصر ــ استبدال العين همزة ، والذال المعجمة دالا ، والياء الفا ، والجيـــــم ذالا (16) .

3 ــ التمتمـــة والفأفـــأة :

ومن عيوب التقطيع كذلك ما يعرض للتمتام والفأفاء ، حيث يتردد ويتلعثم لسان الاول منهما فى النطق بالتاء . وكذلك الثانى لا يستطيع اقامة الفاء فى كلامه الا بعد طول تردد . قال الأصمعى : « اذا تتعتع اللسان فى التاء فهو تمتام ، ولذا تتعتع فى الفاء فهو فأفاء » (17) .

اما عيوب التأليف فانه يمكن تقسيمها الى صنفين : أولهما يتعلـــق بطريقة التكلم ، وثانيهما يتعلق بقوانين النحو والصرف .

فمـــن الصنـــف الأول :

1 ــ اللجلجة : والمقصود بها التردد فى اقامة الكلام بصفة عامة ، وليس فى حرف بعينه لآفة عارضة فى اللسان (18) .

2 ــ الحبسة : وهى أن يثقل الكلام على الشخص ، فلا ينطق بـــه بطلاقة ، وانما بعد قليل من التعمل والكلفة (19) .

3 ــ العقلـــة : وهـــى شبيهة بالحبسة ولكنها اكثر منها درجـــة ، اذ أن صاحبها وجد بينه وبين النطق بلسان طليق حاجزا يحـــول بينـــه

---

15) المصدر نفسه والصفحة نفسهـــا .
16) انظر المصدر السابق ص : 73 ــ 74 .
17) المصدر نفســـه ص : 37 .
18) المصدر السابق ص : 39 .
19) انظر : المصدر نفسه والصفحة نفسهـــا .

وبين اجراء عملية التكلم على وجه يفى بتطابق دلالته لتصوراته الذهنية ، وكأن لسانه معقول عن ذلك (20) ·

4 ـــ اللفف : هو ادخال بعض الكلام فى بعض ، مما يجعل الخطاب اللغوى غير مفهوم ، وينشأ عن آفة أو عيب فى اللسان ، قال ابو عبيدة : « اذا أدخل الرجل بعض كلامه فى بعض فهو الف ، وقيل بلسانه لفف » (21) ·

5 ـــ الحكلة : وهى شدة الحبسة مع اللثغ (22) ، اى أن صاحبها يجمع بين عيبين اثنين ، الاول منهما هو ثقل الكلام عليه اذ لا ينطق الا بعد تعمل ، والثانى أنه يعجز عن النطق ببعض الحروف على وجهها الصحيح ·

6 ـــ العجلة : ومن شأن العجلة فى الكلام ان تجعلهغير مفهوم أو واضح ، وهو ما أوحى اليهم بأن يشبهوا صاحبها تشبيهات مختلفة ، منها قول سلمة بن عياش :

كأن بني رألان اذ جاء جمعهم فراريج يلقى بينهن سويق (23) ·

7 ـــ ضآلة الصوت : وقد كانوا يعيبون صاحبها ويمدحون جهارة الصوت ·

قال الاعشى :

فيهم الخصب والسماحة والنجـ ـدة جمعا والخاطب الصلاق (24) ·

وقد ارتبط تفضيلهم لهذه الجهارة فى الصوت بحاجتهم الاجتماعية الى الخطب ، ولذلك تراهم يذمون صاحب الخطبة الضعيف الصوت كنحو ما قال بشار :

---

20) انظر : المصدر نفسه والصفحة نفسها ·
21) البيان والتبيين ج : 1 ص : 38 ·
22) انظر : المصدر نفسه ص : 40 و 325 ·
23) المصدر نفسه ص : 39 ·
24) الصلاق : المرتفع الصوت ـــ انظر : البيان والتبيين ج : 1 ص : 124 ·

ومـــن عجـــب الأيـــام أن قمت ناطقا
وانت ضئيل الصوت منتفخ السحر (25)

وبالمقابل يتفاخرون بارتفاع الصوت وشدته فى الخطابة ، قـــال شبة بن عقال :

الا ليت أم الجهـــم والله سامـــع ترى ، حيث كانت بالعراق ، مقامى
عشية بذ الناس جهرى ومنطقى وبذ كلام الناطقـــين كلامى (26)

8 ـ التشـــــادق :

لم يحدد الجاحظ معنى دقيقا للتشادق ، ولعل مرد ذلك الى أنـــه كان معروفا بين أدباء عصره ، أى أنه كان يعنى لديهم ما يعنيه لـــدى اللغويين ، من أنه التكلف فى المنطق بفتح الفم وتوسيعه وليــــــه (27) اشتقاقا من الشدق ، لأنه المعتمد فى هذه الطريقة من التكلم ، وقد كانـــوا يذمون ذلك ويعتبرونه عيبا وتصنعا بغيضا ، وخاصة اذا كان صاحبـــه من غير أهل البادية (28) . وأنشد خلف الاحمر فى ذلك :

لـــه حنجـــر رحب وقول منقـــح وفصل خطاب ليس فيه تشادق (29)

9 ـ التقعيــــــر :

التقعير فى الكلام أن يتكلم الانسان بأقصى قعر فمه (30) ، ومعنـــى هذا أنه نوع من أنواع التشدق والتصنع فى المنطق ... ولكنه عند الجاحظ يعنى استعمال الغريب (31) عن عمد ، فى الخطاب اليومى ، ويبدو ان اللجوء اليه تكلف لا يفيد الرسالة المبثوثة بقدر ما يسىء اليها ، اذ أنه يحول بينها وبين المتلقى الذى يجد صعوبة كبيرة فى فهمها ، ان هو توفرت لديه شروط

---

25) منتفخ السحر : جبان « اللسان : سحر » ـ وانظر المصدر نفسه ص : 124
26) المصدر السابق ص : 127 .
27) اللســـان (شـــدق) .
28) انظـــر : البيان والتبيين ج : 1 ص : 44 .
29) المصدر نفســـه ص : 129 .
30) اللسان (قعـــر) .
31) وقد أخذ صاحب الصناعتين ايضا بهذا المعنى الجاحظى للتقعير مضيفا اليه تداخـــل الكلام الذى يجعل المعنى غامضا قال : « والتعقيد ، والاغلاق والتقعير ســـواء ، وهو استعمال الوحشى ، وشدة تعليق الكلام بعضه ببعض ، حتى يستبهم المعنى » . الصناعتين لابى هلال ص : 51

الفهم ، والتى تتلخص فى الاستيعاب الشامل للألفاظ الاعرابية والمهجورة .

ويروى ابو عثمان أن غلاما أتى أبا الاسود الدؤلى يلتمس بعض ما عنده ، فقال له ابو الاسود : ما فعل ابوك ؟ قال : (أخذته الحمى فطبختـه طبخا ، وفنختـه فنخا ، وفضخته فضخا ، فتركته فرخا (32) .

فقال أبو الأسود : (فما فعلت امرأته التى كانت تهاره وتشاره وتجاره وتـزاره (33) ؟

قال : (طلقها فتزوجت غيره ، فرضيت وحظيت وبظيت (34) .

قال أبو الأسود : قد عرفنا رضيت وحظيت ، فما بظيت ؟ قال : حرف من الغريب لم يبلغك » (35) .

ومعناه ان الغريب يستعصى على العلماء ، فما ادرانا بأفراد المجموعة اللغوية العاديين ؟ ان التقعير يشكل حاجزا كبيرا بين الصور الصوتية وعملية نقلها من طرف المخاطب الى صور ذهنية او مدركات . وقد عبر الجاحظ عن هذا الحاجز الذى يجده الشخص العادى فى ترجمة الدلالات الى تصورات ، بايراده تقعيرا لأبى علقمة النحوى ، وقد أصابته مرة فاجتمع عليه قوم ، فقال : « ما لكم تتكأكئون على كما تكأكئون على ذى جنة ، افرنقعوا عني » . فقال أحد من حضر : « دعوه فان شيطانه يتكلم بالهندية » (36) ومعنى هذه العبارة الاخيرة ان كلام ابى علقمة غير واف بالغرض الاساسى من كل تواصل لفظى ، وهو الافهام من طرف الباث والتفهم من طرف المتلقى ، والسبب يرجع لا شك للتقعير الذى لجأ اليه صاحب الرسالة ، أو الغريب الذى تكلفه .

10 ــ النحنحة والسعلة : وقد كانوا يعتبرون النحنحة والسعلة اللتين تعرضان للمتكلم والخطيب عيبا نابعا من عجزه عن مواصلة الحديث

32) فنخته : أضعفته ــ فضخته : دققته ــ الفرخ : الصغير العاجز من الحيوان .
33) تهاره : تصيح فى وجهه كنحو ما يهر الكلب ــ تشاره : تماديه وتخاصمه .
نجاره : تلحق به الجريرة ــ تزاره : الزر : العض .
34) حظيت : من الحظوة أى نالت مكانة عند من تزوجته
35) البيان والتبيين ج : 1 ص : 379 .
36) المصدر نفسه ص : 379 ــ 380 .

فى توال ودون توقف ، ومن عدم قدرته على التعبير بطلاقة عن معـــان اعتبروها هى الأخرى مضطربة فى نفسه ؟ قال بشر بن المعتمر :

ومـــن الكبائـــر مقـــول متتعتـــع جم التنحنح متعب مبهور (37) ·

11 ـ الرتـــة : وقد ذكرها (38) الجاحظ الى جانب عيوب الخطاب السالفـــة ، لكنه لم يقف عندها وقفته التى عهدناها منه فى تحديد هذه العيوب · وبالرجوع الى بعض قواميس اللغة نستطيع أن ندرك المقصود منها ، والذى اختلف اللغويون فيما بينهم لتحديده ، فقال بعضهم : انهـــا ردة قبيحة فى اللسان من العيب · وقال بعض آخر : انها عجلة فى الكـــلام وقلـــة أنـــاة (39) ·

وهذه العيوب فى طريقة التكلم ، تشكل كالعيوب السابقـــة والمتعلقـــة بالتقطيع الصوتى ـ معوقات تحول دون تبليغ الخطاب اللغوى على وجهه الصحيح ، الذى يهدف بالدرجة الاولى الى التواصل اللفظى السليم من الشوائب أو الى تحقق الفصاحة والبلاغة على أساس أنهما حدثان لغويان ·

ولكن هذين الحدثين لا يتوقف تحققهما على النطق بالحروف العربية نطقا صحيحا ، وعلى سلامة طريقة التكلم من الشوائب ، بل لا بد أيضا من مراعاة النظام الداخلى للغة ، لان الخطاب الوافى بالغرض منه ، لا بـــد أن ينسجم انسجاما مطلقا مع القواعد اللغوية العامة للتراكيب العربية · ولذلك نجد الجاحظ يقف وقفات متعددة عند أنواع من الخروج على القواعد ، ويذكر له أمثلة كثيرة ومتفرقة ليدل بها على أن للغة قوانين داخلية ، اذا خرج المتحدث عنها لم يوفر لخطابه شروط الافهام · وهذه العيوب ترجع الى التأليف حسب مفهومه عند الجاحظ · لأن شروط التأليف الصحيح هى مراعاة النظام الداخلى للغة ، أى أخذ قواعد الصرف والنحو والمعجـــم بعين الاعتبار فى كل تأليف للكلام يقصد الى التواصل والافهام ·

وقد أسمى الجاحظ ـ كغيره من علماء اللغة فى عصره ـ هـــذا الخروج على قواعد التأليف الصحيح لحنا ·

---

37) البيان والتبيـــين ج : 1 ص : 41 ·
38) انظر المصدر السابق ص : 333 ·
39) أنظـــر اللسان : رتت

وممن اشتهر باللحن الوليد بن عبد الملك ، اذ يروى الجاحظ انه قال لأبيه :

« يا أمير المؤمنين ، اقتل أبى فديك » وقال مرة أخرى : « يا غلام رد الفرسان الصادان عن الميدان » (40) .

كذلك اشتهر الموالى ممن دخلوا الاسلام بعد الفتوحات بعدم مراعاة قواعد اللغة ونظامها التركيبى ، قال ابو عثمان : « مر الشعبى بناس من الموالى يتذاكرون النحو فقال : لئن أصلحتموه انكم لاول من افسده » (41) .

ولم يقتصر هذا اللحن على الحديث اليومى وعمليات التواصل العادى بل انه امتد الى القرآن ايضا ، اذ يروى الجاحظ أن (سابقا) كان يقرأ : « الخالق البارىء المصور (42) » . فكان ابن جابان اذا لقيه قال : يا سابق ، ما فعل الحرف الذى تشرك بالله فيه (43) ؟ » .

وهذه الامثلة التى ذكرناها للحن — على سبيل المثال لا الحصر — تقفنا على نوع آخر من العيوب التى تعلق بالخطاب اللغوى ، فتمنع من التواصل المحقق للبلاغة التى هى قبل كل شىء افهام الحاجة (44) ، اذ من شأن عدم توفر شروط التأليف الصحيح للكلام ، أن يجعل الخطاب غامضا وغير مفهوم من طرف المتلقى . ويحكى الجاحظ أن الوليد صعد المنبر فقال : على بن أبى طالب لص بن لص ، صب عليه شؤبوب عذاب . فقال أعرابى كان تحت المنبر : ما يقول أميركم هذا ؟ (45) .

ويبدو من سؤال الاعرابى انه لم يفهم كلام الوليد ، لانه لم يوفر له شرطا اساسيا من شروط الخطاب اللغوى ، وهو الانسجام مع القواعد العامة للمعجم ، والتى لها علاقة كبيرة بقوانين الصرف والاشتقاق ويعتبر عدم مراعاتها خروجا على نظام تأليف الكلمة والجملة العربيتين .

---

40) انظر البيان والتبيين ج : 2 — ص : 204 .
41) المصدر نفسه ص : 169 .
42) الحشر : 24
43) المصدر السابق ص : 219 .
44) انظر المصدر نفسه ج : 1 ص : 113 .
45) انظر المصدر السابق ج : 2 ص : 204 .

ونستطيع أن نستخلص بعد هذا الذى ذكرناه من عيوب الخطاب اللغوى ·

1 — أن للغة قواعد وانظمة تنقسم فى راى الجاحظ الى قسمين : اولهما التقطيع الصوتى ، وثانيهما التأليف ·

2 — أن كل عيب يعلق بأحد القسمين او يلحقه ، يجعل الخطاب غير مفهوم ، ولا يحقق بالتالى الفصاحة والبلاغة ، على اساس انهما حدثان لغويان قبل اى شىء آخر ·

3 — أن عيوب التقطيع الصوتى ترجع الى خلل فى جهاز النطق ، أو الى عادة متمكنة من صاحب العيب ·

4 — أن عيوب التأليف نوعان : اولهما ذو علاقة بطريقة التكلم فى فى حد ذاتها ، وثانيهما ذو علاقة بقواعد الصرف والنحو والمعجم ·

5 — أن دراسة الجاحظ للعيوب وعدم اهتمامه بوصف معطيات اللغة ، يجعل بحثه بحثا معياريا ، هدفه الخطاب الامثل ، لا الخطاب المتحقق واقعيا ·

مكونات الخطاب الجيد

تمهيـــــد :

اذا كانت سلامة الخطاب من العيوب ــ الصوتية أو العيوب الراجعة الى التأليف تحقق البلاغة والفصاحة باعتبارهما حدثين لغويين ، فان توافر عناصر الجودة فى الخطاب يحققهما باعتبارهما ظاهرتين فنيتين ٠

لذلك فان الجاحظ عمد الى النص الفنى الراقى ، يدرس مظاهره ، ويحاول البحث عن نظامه الداخلى الذى يعتبر علة جماله وسر اعجاب المستمع أو القارىء بـــه ٠

وقد انسجمت دراسته تلك مع نظرية الكلام لديه ، وأنه صـــوت متطع وتأليف ، فدرس عناصر الجودة على مستويين :

أ ــ مستوى الاصوات ٠

ب ــ مستوى التأليـــف ٠

ويمكننا أن نقسم هذه الدراسة لديه تقسيما آخر ، مقاربا للنظريـــة ومحاذيا لعنصريها الاساسيين ، وهو تقسيم يهدف أساسا الى تنظيم البحث ومحاولة تيسيره ، ويعطيه طابعا جديدا ، اذ يدخل ضمنه ما يمكن أن نفيده من أبى عثمان فى المجال البلاغى بصفة عامة ، دون مراعاة التقسيم التقليدى لظواهر البلاغة العربية ، الى معان وبيان وبديع ، ما دامت كتابـــة الجاحظ نفسها لا تعكس هذا التقسيم ٠

وقد ارتأينا من أجل الحفاظ على طابع الجاحظ المميز وامكانيـــــة الاستفادة منه أن نصنف الجهد البلاغى لديه الى ثلاثة أقسام :

أ ــ قسم يتعلق بالأصـــوات ٠

ب ــ قسم يتعلق بالدلالة الموحية أو التصوير ٠

ج ــ قسم يتعلق بالشكل الخارجى للكلام ٠

الفصـــل الرابـــع

النظم على مستوى الصوت المقطع

« ان العمل الفنى هو اولا نظام للاصوات ، ثم انتقاء من النظـــام الصوتى للغة ما » (1) ·

بهذه الفكرة البسيطة والمعقدة فى آن واحد يمكننا ان نميز العمـــل الفنى من غيره من الخطابات اليومية العادية ، لان الشاعر ينتقى من اللفظ ما يجعل لعمله بعدا فنيا خاصا ، يثير ويستفز ــ بحد ذاته ــ القارىء أو المستمع ، فيجعله معجبا ومنفعلا بالاثر ، وداخلا الى عالمه من جهة ايقاعه ونبره لا من مضمونه الفكرى أو شحنة الانفعالات المعبر عنها ·

ويبدو ان الجاحظ قد أولى الجانب الصوتى فى الاعمال الفنية عناية غير يسيرة، الا اننا لا يمكن ان نزعم بأن جهده فى هذا المجال يعتبر أبرز ماتميز به، او انه جهد مستغن عن غيره ، وكاف لتأسيس دراسة البنية الصوتية للخطاب العربى الرفيع ، اذ لابد أن فجر الدراسة البلاغية الذى عاشه أبو عثمان ، قد جعل منه رائد هذه الدراسة ، بكل ما تفرضه الزيادة من مغامرة ، تحمل فى طياتها الجزئى والنسبى ، أكثر مما تسفر عن النتائج النهائية والاحكام المطلقة · ولذلك فانه يمكن اعتبار وقفات الجاحظ عند النظام الصوتى للعمل الفنى مجرد انطباعات علمية ، افادت البلاغة العربية القديمة ، بحسب ما يعكسه اتجاهها المتكامل ــ كما يتمثل لدى قدامة بن جعفر فى القرن الرابع (2) ، وابن سنان الخفاجى فى القرن الخامس (3) ــ والذى لم يهمل اى عنصر من عناصر لغة الشعر والنثر الفنى ، بدءا بالصوت ونظامه ، فالكلمـــة وايحائها ثم التركيب ومقتضياته ، دون أن يهمـــل العلاقـــة الوثيقة بين اللفظ والمعنى · ويمكن أن تفيد هذه الانطباعات العلميـــة

1) نظرية الادب ــ اوستن وارين ــ رينيه ويليك ــ ترجمة محيى الدين صبحى ص : 226 ·
2) انظر : نقد الشعر لقدامة ــ ت : سنة 337 هـ ·
3) انظر : سر الفصاحة لابن سنان ــ ت : سنة 466 هـ

ايضا فى مجال تأسيس بلاغة عربية جديدة ، تعيد الى البنية الصوتية شرعيتها فى الدراسة الادبية ، وهى بنية اهملت بشكل كبير لدى أصحاب البلاغة التعليمية ، كما تتمثل فى أوضح صورة لها عند السكاكى ·

وأول ما يثير انتباهنا ــ عند الجاحظ ــ من رصد للعنصر الصوتى فى القول الفنى ، هو أن المعبر عنه لا يمكن أن يكتسى صبغة الأثر الجمالى الا اذا أدخلنا فى الاعتبار نظامه الصوتى ، كما أن التأثير على المستمع أو القارىء يعود فى أكثره الى هذا النظام · ولذلك فانه لابد من أن تتوافر فى الخطاب الرفيع أو الراقى عناصر صوتية تجعل منه شيئا آخر غير كونه أداة تواصل عادية ، أو لغة يومية يتوخى منها الافهام والتفهم فقط ، أى أن العنصر الصوتى يحقق البلاغة والفصاحة على على مستوى الابلاغ المفهوم ، وعلى مستوى الابلاغ الفنى من حيث ان للاصوات اللغوية تأثيرا على المتلقى · قال الجاحظ : « ··· وأن البيان يحتاج الى تمييز وسياسة والى ترتيب ورياضة ، والى تمام الآلة واحكام الصنعة ، والى سهولة المخرج وجهارة المنطق ، وتكميل الحروف واقامة الوزن ، وأن حاجة المنطق الى الحلاوة والطلاوة كحاجته الى الجزالة والفخامة ، وأن ذلك من اكثر ما تستمال به القلوب ، وتثنى به الاعناق ، وتزين به المعانى » (4) ·

وأبرز ما يوفر للعمل الفنى هذه الاوصاف هو ما يمكن أن نسميه ائتلاف الاصوات اللغوية داخله ، اذ لحروف الكلام الشعرى نغم وايقاع ، يتصفان فى الآثار الجيدة بالاتفاق وسلاسة النظام ، وفى الاعمال الرديئة بالتنافر والاستكراه ، قال أبو عثمان : « وكذلك حروف الكلام وأجزاء البيت من الشعر ، تراها متفقة ملسا ، ولينة المعاطف سهلة ، وتراها مختلفة متباينة ، ومتنافرة مستكرهة تشق على اللسان وتكده ، والأخرى تراها سهلة لينة ، ورطبة مواتية ، سلسلة النظام ، خفيفة على اللسان ، حتى كأن البيت بأسره كلمة واحدة ، وحتى كأن الكلمة بأسرها حرف واحد » (5) ·

---

4) البيان والتبيين : ج : 1 ص : 14 ·
5) المصدر نفسه ص : 67 ·

وواضح من خلال قوله هذا انه يتحدث عن الموسيقى الداخلية للبيت الشعرى ، أى عن النبر والايقاع اللذين يكمنان فى ثنايا لغة الشعر ، واللذين تبعثهما مخارج الحروف ـ بحد ذاتها ـ داخل هذه اللغة ٠

وقد أولى الجاحظ العنصر الصوتى فى الشعر ، عناية فائقة فرد اليه فى بعض انطباعاته أهم شرط من شروط الجودة قائلا : « وأجود الشعر ما رأيته متلاحم الاجزاء ، سهل المخارج ، فتعلم بذلك أنه قد أفرغ افراغا واحدا ، وسبك سبكا واحدا ، فهو يجرى على اللسان كما يجرى الدهان » (6) ٠

ومعناه أن الشعر الجيد هو الذى يتميز بالائتلاف الصوتى بين مقاطعه واجزائه ، أى بايقاعه الموسيقى المتناسق ، ونبره المنسجم ٠

ومن امثلة هذا الانسجام وذلك التناسق قول الثقفى :

من كان ذا عضد يدرك ظلامته ان الذليل الذى ليست له عضد
تبنو يداه اذا ما قل ناصره ويانف الضيم ان اثرى له عدد ٠

وقول أبى حية النميرى :

رمتنى وستر الله بينى وبينها عشية آرام الكناس رميم
رميم التى قالت لجارات بيتها ضمنت لكم الا يزال يهيم
الا رب يوم لو رمتنى رميتها ولكن عهدى بالنضال قديم (7)

ومن امثلة عدم الانسجام والتناسق بين مخارج الحروف قول القائل :

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر

وقول ابن يسير :

لم يضرها والحمد لله شىء وانثنت نحو عزف نفس ذهول (8)

---

6) البيان والتبيين ج : 1 ص : 67 ٠

7) آرام الكناس : اسم موضع ـ رميم : اسم خليلته ـ ستر الله : يقصد به الاسلام عهده بالنضال قديم : اى لم أعد شابا فأفتنها كما فتنتنى ـ وانظر الشعر فى البيان والتبيين ج : 1 ص : 87 ـ 89 ٠

8) انظر البيتين معا فى المصدر نفسه ص : 65 ـ 66 ٠

فاذا سألنا الجاحظ عن بعض قوانين الانسجام الصوتى فى لغة الشعر ، أجاب بأن « هذا باب كبير ، وقد يكتفى بذكر القليل حتى يستدل به على الغاية التى اليها يجرى » (9) .

وكم كنا نود لو أنه أتى على ذكر هذا الباب جملة وتفصيلا ، فيتسنى لنا بذلك الوقوف على أهم مشكل يمكن ان يشغل دارس الأدب ، وهو الاجابة عن السؤال العريض : ما الذى يميز الكلام الشعرى عن غيره من أشكال الكلام ؟ وهو سؤال يجد أبرز اجابة عنه فى الاعتماد على دراسة الانظمة الصوتية للآثار الفنية .

ولكن أبا عثمان لم يكتف بالاشارة الى اهمية هذا العنصر ، وأنه باب كبير ، بل وقفنا على بعض قوانينه فى العربية ، وتتلخص فى أن « الجيم لا تقارن الظاء ولا القاف ولا الطاء ولا الغين ، بتقديم ولا بتأخير . والزاى لا تقارن الظاء ولا السين ولا الضاد ولا الذال ، بتقديم ولا بتأخير » (10)

وكان أولى بالجاحظ أن يتحدث عن كل حرف عربى لا يقارن بغيره ، وعن الحروف التى تقارن بغيرها ، ونتائج هذا وذاك ، فيؤسس دراسة صوتية شاملة ، نستطيع اتخاذها معيارا نميز به الايقاع الموسيقى الداخلى ، المؤتلف والمتناسق ، والايقاع المتنافر الردىء .

---

9) المصدر السابق ص : 69 .
10) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

الفصـــل الخامـــس

الدلالة الموحية

1 ـ التشبيـــــه ·

1 ـ مبحــث التشبيه عند الجاحظ :

حديث الجاحظ عن التشبيه تطبيقى صرف ، اذ اورد فى مؤلفاته المختلفة امثلة عديدة ومتنوعة لهذه الوسيلة التصويرية ، دون ان يردفها باهتمام نظرى يبحث عن قوانينها ونظامها الداخلى ، سوى بعض اشـــارات وانطباعات جزئية لا ترتقى اطلاقا الى مستوى البحث عن الانساق ، او تحليل التجليات · الا ان فى العدد الوفير من التشبيهات الواردة فيما تبقى من تراث الجاحظ ، وكذا فى بعض تقسيماته السطحية لبعض أنواع هذه الظاهرة من ظواهر فن القول ، ما يجعل الباحث يطمئن الى وعى ابى عثمان واهتمامه الفائق بوسيلة اساسية من وسائل لغة التصوير والتخيل فـى الاساليب الجمالية والابداعيـــة ·

ويمكن تقسيم ما أورده من تشبيهات الى اربعة اقسام ، تنوع فهمه لها بحسب ما فرضته عليه طبيعتها :

أ ـ التشبيــه المفــرد :

قسم ذكر فيه تشبيهات مفردة ، ينتزع وجه الشبه فيها من امـــر واحد ، أو حالة خاصة يتجانس فيها طرفا التشبيه · وامثلة هذا القســم غزيرة لا يمكن حصرها أو الاحاطة الدقيقة بعددها ، لانها متفرقة فى آثاره ، غير مختصة بكتاب او رسالة · والوقوف عند هذا النوع من التشبيهــات يهدف اساسا الى تبين صورته ، وما تختلف به هذه الصورة عن غيرهـــا من أنواع التشبيه التى ذكرها ، وكذا وعى الجاحظ بتلك الصورة وهـــذا الاختــلاف ·

وابرز ما يطالعنا من هذا النوع تشبيه احوال للمرأة أو اعضاء منها ببعض مظاهر الطبيعة واشكال الحيوان . فمن ذلك تشبيه المرأة اللفاء الضامرة البطن بالحية ، لأن خلق هذه مجدول لا ترهل فيه ، وسيرها مستقيم غير متراخ ، قال الجاحظ : « وربما شبهوا الجارية المجدولة الخميصة الخواصر فى مشيها بالايم (1) ، لان الحية الذكر ليس له غبب » (2) ، وموضع بطنه مجدول غير متراخ » (3) . ومعناه ان المرأة اللفاء تقارن عندهم بالحية (الذكر) ، فى عدم تراخى خواصرها أو امتلاء بطنها ، خلقة ومشيا .

كما أنهم يناظرون بين جدائل شعر النساء والاساود ، فى اللون والطول ودقة دخول بعض الخصل فى بعض . قال جران العود (4) :

الا لا تغرن امرا نوفلية	على الراس منها ، والترائب وضح
ولا فاحم يسقى الدهان كأنه	أساود يزهاها لعينك ابطح (5)

ويشبهون مشى المرأة الممتلئة المكتنزة بمشى القطاة فى التؤدة والتأود . وقد ذكر ذلك الجاحظ موضحا وجه الشبه بشكل دقيق ، ومعتمدا فيما تبينه منه على أمثلة مختلفة ، قال : « ويشبه مشى المرأة اذا كانت سمينة غير خراجة طوافة بمشى القطاة فى القرمطة والدل (6).

وقال ابن ميادة :

اذا الطوال سدون المشى فى خطل	قامت تريك قواما غير ذى أود (7)
تمشى ككدرية فى الجو فاردة	تهدى سروب قطا يشربن بالثمد (8)

---

1) الايم : الذكر من الحيات — انظر : اللسان : أيم
2) المقصود به تغضن الجلد ، واصل الغبب ما تغضن من جلد تحت الحنك انظر : اللسان (غبب) .
3) حيوان — الجاحظ — ج : 4 ص : 241
4) المصدر السابق ج : 4 ص : 246 .
5) النوفلية : ضرب من الامتشاط — الترائب : موضع القلادة من الصدر — الابطح : المسيل الواسع فيه دقاق الحصى — وضح : جمع واضحة : البيضاء المشرقة
6) قرمط فى خطوه : اذا قارب ما بين قدميه .
7) السدو : الاتساع فى الخطو — الخطل : الخفة والسرعة — الاود : الاعوجاج .
8) الكدرية : واحدة الكدارى ، وهى ضرب من القطا — الثمد : الماء القليل .

وقال جران العـــود :

فلما رأين الصبح بادرن ضـــوءه رسيم قطا البطحاء، أوهن أقطف(9)

وقال الكميـــت :

يمشين مشى قطا البطاح تـأودا قب البطون رواجح الاكفال (10)

. . . (11) .

كما أنهم يشبهون كف المراة او اصابعها بدودة الرمل او شحمته ، وهى بيضاء ناعمة رخوة ، ... قال ذو الرمة :

خراعيـب أمثـال كـأن بنانهـا بنات النقا تخفى مرارا وتظهر (12)

« وتشبه أيضا أطراف البنان بالاساريع (13) وبالعنم (14) ، اذا كانت مطرفـة » (15) .

وقال مرقـش :

النـشر مسـك والوجـوه دنـا نيـر واطـراف الاكف عنـم (16)

ويقارنون كذلك بين المراة والبيضة فى لفها وحسنها . قال الاعشى :

أو بيضـة فى الدعـص مكنونـة أو درة سيقت الـى تاجـر (17)

ولأبى عثمان موقف طريف من التشبيهات المتعلقة بالمرأة ومظاهـر جمالها ، اذ أنها فى رأيه أحسن من كل ما يمكن أن تقع عليه عـين الانسان فى الطبيعة والحيوان ، أو يذكره الشاعر فى مختلف أوصافه لها ، لكنهم ما ثلوا بينها وبين أجمل ما لا حظوه فى الوجود من حولهم ، فاستطاعوا

---

9) الرسيم : الاثر فى الارض من المشى .
10) القبب : دقة الخصر وضمور البطـن .
11) الحيوان : الجاحظ ـ ج : 5 ص : 576 .
12) الخراعيب : ج : خرعوبة وهى المراة اللينة العظم الناعمة .
13) الاساريع : ج : أسروع : دود أحمر الرؤوس ، أبيض الاجساد
14) العنم : فيها اختلاف بين اللغويين ، والمرجح أنه ضرب من الشجر له نور احمـر . انظر اللسان : عنـم .
15) طرفت الجارية بنانها ، اذا خضبت أطراف أصابعها بالحناء ، وهى مطرفة .
16) الحيـوان : ج : 6 ص : 360 .
17) الدعص : مجتمع الرمل ، والبيت فى الحيوان ج : 4 ص : 338 .

ان يبلغوا أقصى حد ممكن من التخيل والوصف ، وهم يعلمون أن فى المرأة ضروبا من الحسن لا توجد فيما شبهوها به ، الا أنهم ـ حين أرادوا الشعر ـ قارنوها بما هو أقل منها حسنا ، وقد فعلوا ذلك لمجرد أنهم قصدوا الى القول الفنى ، ومعناه أن التشبيه لا يجب ان يحمل على وجه الحقيقة وانما المقصود منه شيئان اثنان أساسيان هما : الشعر والتخيل ·

قال الجاحظ : « وقد علم الشاعر وعرف الواصف أن الجارية الفائقة الحسن ، احسن من الظبية ، واحسن من البقرة ، واحسن من كل شيء تشبه به · ولكنهم اذا أرادوا القول شبهوها بأحسن ما يجدون ، ويقول بعضهم كأنها الشمس وكأنها القمر · والشمس وان كانت بهية فانما هى شيء واحد ، وفى وجه الجارية الحسناء وخلقها ضروب من الحسن الغريب والتركيب العجيب ، ومن يشك ان عين المرأة الحسناء أحسن من عين البقرة ، وأن جيدها أحسن من جيد الظبية ، والامر فيما بينهما متفاوت ، ولكنهم لو لم يفعلوا هذا وشبهه لم تظهر بلاغتهم وفطنتهم (18) » ·

والى جانب التشبيهات المتعلقة بالمرأة وقف الجاحظ غير ما مرة عند الشعر العربى فى وصف الفرس وأعضائه ، فأورد أمثلة عديدة لتشبيههم هذا الحيوان ببعض مظاهر الطبيعة والوجود من حولهم · وابرز هذه التشبيهات أن بعض أعضاء الفرس تشبه بأعضاء من النعامة ، قال أمرؤ القيس :

وخد أسيل كالمسن وبركة ... كجؤجؤ هيق دفه قد تمورا (19)

وقال عقبة بن سابق :

وله بركة كجؤجؤ هيق ... ولبان مضرج بالخضاب (20)

---

18) فصل من صدر كتابه فى النساء ـ ت : د · نورى حمودى القيسى ـ مجلة المورد ع 4 : س : 1978 ص : 255 .

19) البرك : الصدر من الابل ـ والجؤجؤ الصدر ايضا ـ الهيق : الظليم لطوله · تمور : سقط عنه ريشه .

20) مضرج : يعنى انه تضرج بالدم اى انه لطخ به .

وقال أبو دواد الايادى :

يمشى كمشى نعامتيـ ـن يتابعان أشق شاخص (21)

وقال آخر (22) :

كأن حماته كردوس فحل مقلصة على ساقى ظليم (23)

وقال ابو دواد الايادى :

كالسيد ما استقبلته واذا ولى تقول ململم ضرب (24)
لأم اذا استقبلته ومشى متتابعا ما خانه عقب (25)
يمشى كمشى نعامة تبعت أخرى اذا ما راعها خطب (26)

« ويوصف الفرس فيشبه بالجرادة ، ولذا قال الشاعر :

فاذا أتيت أباك فاشتر مثلها ان الرداف عن الأحبة يشغل (27)
فاذا رفعت عنانها فجرادة واذا وضعت عنانها لا تفشل (28)

ولم يرض بشر بن ابى خازم بأن يشبهه بالجرادة حتى جعله ذكرا حيث يقول :

بكل قياد مسنفة عنود أضر بها المسالح والغوار (29)
مهارشة العنان كأن فيها جرادة هبوة فيها اصفرار (30)

---

21) أشق : يحتمل معنيين : أ ـ الطويل ب : الواسع ما بين الرجلين ـ انظر اللسان : شقق ـ شاخص : مشرف مرتفع .

22) فى الجزء الاول من كتاب الحيوان للجاحظ : أنه خالد بن عبد الرحمن .

23) الحماة : عضلة الساق ـ كردوس : كل عظمين التقيا فى مفصل فهو كردوس . انظر الحيوان ج : 4 ص : 334 ـ 335 .

24) ململم : معتدل الخلق ، مجموع بعضه الى بعض ـ ضرب : خفيف اللحم مستدقه .

25) الـلام : الشديد من كل شىء .

26) الحيـوان : ج : 4 ص : 335 .

27) الرداف : موضع ركوب الرديف ، وهو ضد التصدير أى الركوب فى مقدمة الدابة .

28) لا تفشل : لا تتراخى أو تضعف .

29) مسنفة : متقدمة ـ المسالح ج : مسلحة ، الثغر والمرقب ، أو : مسلحى الرجل بالثغر يرصد الاعداء ـ الغوار : كثرة الغارات ، وقد اثبتها المحقق بالعين المهملة فى حين انشدها صاحب اللسان بالغين فى مادة سلح ، وانظر اللسان : غور .

30) فرس مهارشة العنان : نشيطة خفيفة .

فوصفها بالصفرة ، لان الصفرة هى للذكورة ، وهى أخف أبدانا ، وتكون لخفة الأبدان أشد طيرانا » (31) .

وتشبه قوائم الفرس التى يوجد فيها بياض قليل وهو يجرى ، باجراء صفار تعدو ، قال العمانى :

كـأن تحـت البطـن منه أكلبـا بيضا صغارا ينتهشن المنقبا (32)

وبالاضافة الى المرأة والفرس اللذين احتلا أكبر حيز للتشبيهات المفردة التى ذكرها الجاحظ ، نجد لديه أمثلة كثيرة لتشبيهات مختلفة كلها منتزعة من شيئين واضحين محسوسين ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر : تشبيه الماء والشراب الصافيين بالدمع ، وبماء القطر والجبل ، وبلعاب الجندب وعينيه ، قال الشاعر :

مطبقـة ملآنـة بابليـة كأن حميـاها عيـون الجنـادب

وقـال آخـر :

وما قرقـف من أذرعـات كأنهـا اذا سكبت من دنها ماء مفصل (33)

ويشبهـون القدر الكبيرة فى منزل الرجل الجواد بالنعامة ، قال ابن ميـادة يمدح الوليد بن يزيد :

نتاج العشار المنقيات اذا شتـت روابدها مثل النعام العواطف (34)

وقـال الفـرزدق :

وقدر كحيزوم النعامة أحمشـت بأجذال خشب زال عنها هشيمها (35)

---

31) الحيـوان ج : 3 ص : 558 .

32) ينتهشن : يعضضن ، والمنقب : السرة أو ما حولها .

33) انظر فى شأن هذا التشبيه الحيوان ج : 2 ص : 350 — 351 .

34) عشار : ج عشراء : الناقة الحامل لعشرة أشهر حتى تضع — المنقيات : ذوات الشحم ، والنقى : الشحم — روابدها : محابسها ، من ربد الابل يربدها ربدا حبسها ، ويعنى بها القدور .
انظر الحيوان ج : 4 ص : 331 — 332 .

35) أحمش القدر : أكثر وقودها — اللسان (حمش) .

كما أنهم شبهوا اثر الضربة بشدق البعير · قال الشاعر (36) :

كم ضربة لك تحكـــى فا قراسيـــة   من المصاعب فى أشداقه شنع (37)

وواضح من هذه الامثلة التى ذكرناها أن الجاحظ قد تحدث عن التشبيه المفرد الذى يستند طرفاه الى الحس ، ولا يحتاج الى أى ضرب من التـــأول لادراك وجـــه الشبـــه ·

ب ــ التشبيـــه المتعـــدد :

أما القسم الثانى من أنواع التشبيهات التى وقف عندها أبو عثمان فهو ما يمكن تسميته بالتشبيه المتعدد (38) ، وهو الذى تذكر فيه جملـــة امور يقارن بينها ويماثل ، لكنها منفصلة من حيث أوجه المقارنة والمماثلة ، اى أن التشبيه فيها ليس محصلا من جملتها وانما هو محصل من حالات منفردة فيها · ولذلك فهو يتعدد ويتنوع تبعا لهذا الانفراد · والقيمة الفنية أو الاسلوبية لهذا التشبيه لا ترجع أصلا الى ذكر التناظر والتماثل ، ولكنها راجعة الى التعدد والجمع ، فى المقدار المحدد من الكلام ، شعرا كان أو نثرا ، أى الى الايجاز والترتيب (39) · وصحيح ان هذا النوع مركب لا مفرد ، ولكن التركيب فيه لا يرجع الى ذات التشبيه ، بل هو راجع الى القول ، ومعناه أنه تشبيهات مفردة جمع بينها فى البيت الواحد أو الجملة المختصرة الموجـــزة ·

وقد أشار الجاحظ اشارات مختصرة الى هذا النوع من التشبيه ، فذكر منه تشبيه امرىء القيس قلوب الطير الرطبة واليابسة ، فى وكـــر العقاب ، بالعناب والحشف البالى ، قال أبو عثمان :

« ولم نر فى التشبيه كقوله ، حين شبه شيئين فى حالتين مختلفتـــين فى بيت واحد ، وهو قولـــه :

---

36) فى البيان والتبيين : ج : 1 ص : 55 أنه النمر بن تولـــب .

37) القراسية : الضخم الشديد من الابل ، ذكرا كان أو أنثـــى ــ اللسان (قرس) ·

38) انظر : أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجانى ج : 2 ص : 41 وما بعدها ·

39) انظر المصدر نفسه والصفحات نفسها ·

كـأن قلـوب الطيـر رطبـا ويابسـا
لدى وكرها العناب والحشف البالى (40)

وفى اشارة الجاحظ المختصرة الى أن هذا البيت أجود ما جاء فى بابه من ذكر تشبيهين مختلفين فى بيت واحد ، توضيح مبدئى الى أن تشبيه شيئين بشيئين يعنى التشبيه المتعدد · وكذلك يحتمل قوله : (فى بيت واحد) أن يكون اشارة ذكية الى أن المزية فى هذا النوع من التشبيهات ترجع الى الايجاز والاختصار ، لانه وضح عن طريق هذه العبارة أن التشبيهين وان كانا مختلفين فان امرأ القيس قد جمع بينهما فى بيت واحد ، وهو ما يشكل سر جمال البيت واعجاب النقاد والبلاغيين به ·

ومن النوع نفسه قول جرير مشبها أشياء من المرأة بأشياء من الحشرات (41) ·

ترى التيمى يزحف كالقرنبى	الى تيمية كعصا المليل (42)
تشين الزعفران عروس تيم	وتمشى مشية الجعل الدحول (43)
يقول المجتلون عروس تيم	شوى أم الحبين ورأس فيل (44)

ولعل بيت امرىء القيس أجود ايجازا وقلة لفظ من أبيات جرير ، الا أن فى تشبيهات جرير المتوالية تعددا وغنى يفتقر اليهما بيت امرىء القيس، والتعدد أهم من الايجاز فى هذا المنحى الاسلوبى ، لان الكلام محمول أساسا على التشبيه ، لا على قلة اللفظ ·

جـ ــ التشبيه المجمل :

والنوع الثالث من التشبيهات التى وقف عندها أبو عثمان وقفته

---

40) الحيوان ــ الجاحظ : ج : 3 ص : 53 ·
41) الحيوان ج : 6 ص : 395 ·
42) القرنبى : دويبة تشبه الخنفساء ، اللسان : قرب ــ المليل : ما يدخل فى الملة ــ وهى الرماد الحار والجمر ــ من خبز أو لحم ــ اللسان : ملل ·
43) الجعل : دويبة سوداء ــ اللسان : جعل ــ الدخول : صفة للجعل ، والمعنى : الجعل الذى يهم بالدخول الى الدحل ، وهو النقب الضيق الفم ، والمراد به هنا جحر الجعل أو غاره ــ اللسان : دحل ·
44) شوى : فيها اختلاف وسياقها فى بيت جرير يقتضى أن معناها مجموع الاطراف ــ اللسان : شوى ــ أم الحبين : دويبة على خلقة الحرباء ·

الانطباعية ، هو ما دعاه تشبيه شيء بشيء قال : « باب من الشعر فيه تشبيه الشيء بالشيء قال الشاعر :

بدا البرق من نحو الحجاز فشاقني　　وكل حجازى لـه البرق شائق
سرى مثل نبض العرق والليل دونه　　واعلام ابلى كلها والاسالق (45)

وقال آخر :

ارقت لبرق آخر الليل يلمع　　سرى دائبا حينا يهب ويهجع
سرى كاحتساء الطير والليل ضارب　　بأرواقه والصبح قد كاد يسطع(46)» .

ويختلف هذا النوع عن النوعين السابقين فى أنه يحتاج فى ادراك وجهه الى ضرب من التأول ، وهذا التأول اما أن يكون سطحيا ظاهرا لا معاناة فى فهمه ، أو لطيفا غامضا يحتاج الى تأمل وامعان نظر (47) .

وواضح ان الشاعرين قصدا الى سرعة البرق ومره الخاطف ، فشبه الاول ذلك بنبض العرق ، وشبهه الثانى باحتساء الطير .

لكن الامر لا يقف عند هذا الحد ، بل لا بد أن نلاحظ بأن تشبيه البرق فى سرعته بنبض العرق أو احتساء الطير تشبيه متباعد الوجه متنافر الطرفين . لذلك فقصد الشاعرين ليس مجرد عقد التماثل والمقارنة ، بل ان الاول منهما أراد ذكر البرق اللائح عن بعد ، وقد حجزه عنه ليل مدلهم وجبال عالية ومسافات من الارض فسيحة متباعدة . كما أن الثانى قد باعد بينه وبين برقه وقت ما بين ظلمة الليل وضوء الصباح .

لذلك فانهما يلحظان اللمعان بصعوبة وعدم وضوح ، اضافة الى السرعة الطبيعية التى نلاحظها فى كل برق ولمعان ، فقال الاول : انه كنبض العرق ، وقال الثانى : انه كاحتساء الطير ، أى أنك لا تستطيع تبين نور البرق الطفيف المسرع الا كنحو ما تتبين نبض عرقك ، أو احتساء طير تنظر اليه .

---

45) أبلى : جبال بين مكة والمدينة ـــ الاسالق : ج سلق : الارض الفسيحة الواسعة ، اللسان : سلق .
46) ليل ضارب بأرواقه : ليل مظلم ملق أروقته أى ستوره ـــ اللسان : روق ـــ والابيات فى البيان والتبيين ـــ ج : 2 ص : 328 .
47) انظر : أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجانى ـــ ج : 1 ص : 190 وما بعدها .

وفى هذا من التأول اللطيف ما يكفى لجعل تشبيه الشىء بالشىء عند الجاحظ هو التشبيه المجمل لدى البلاغيين المتأخرين ، وقد قصدوا بـــه ما لم يصرح فيه بوجه الشبه ، واستحسنوا منه الخفى الذى يحتاج الـــى تلطف وامعان نظر (48) .

ومن هذا النوع أيضا قول أبى الشيص :

وصاحب كان لـــي وكنت لـــــه	أشفق مـــن والـــد على ولــــد
كنـــا كساق تسعى بهـــا قـــدم	أو كذراع نيطت على عضـــد (49)

فوجه الشبه كما نرى غامض لطيف يحتاج الى فضل نظر ، اذ قصد الشاعر أن اختلاطه بصديقه وتعلق كل منهما بالآخر كانا وثيقـــين كنحو تعلق الأب بابنه ، أو سعى القدم بالساق واتصال الذراع بالعضد .

وهو ضرب من التشبيه لا حق بالنوع المذكور آنفا ، لان الجاحظ قد نص على أنه من تشبيه الشىء بالشىء (50) ، ولأننا نحتاج فى ادراك وجه الشبه الى التأول والتلطف ، اذ أنه لم يصرح بـــه .

ومن النوع نفسه تشبيه النوائح بالبغال النافرة فى الأبيات التالية . قال أبو عثمان : « وقال بعضهم فى تشبيه الشىء بالشىء ، وهذا شعـــر ينبغى أن يحفظ :

وهيج صـــوت الناعجات عشيـــة	نوائح أمثال البغال النوافـــر (51)
يمخطن أطراف الانوف حواســـرا	يظاهرن بالسوءات هدل المشافر (25)
بكى الشجو ما دون اللهى من حلوقها	ولم يبك شجوا ما وراء الحناجر (53)

وما سمعنا فى صفة النوائح المستأجرات ، وفى اللواتى ينتحلن الحزن وهن خليات بال ، بأحسن من هذا الشعر (54) .

---

48) انظر : علوم البلاغة ــ مصطفى المراغى ص : 234 ــ 235 .
49) البرصان والعرجان ــ الجاحظ ص : 272 .
50) المصـــدر نفســـه .
51) النعاج : النساء ــ اللسان : (نعـــج) .
52) الهدل : استرخاء المشفر الاسفل ــ اللسان : (هـــدل) .
53) لهى : ج لهاة وهى اللحمة المشرفة على الحلق ــ اللسان : (لها)
54) رسائل اجاحظ : ج : 2 ــ كتاب البغال : ص : 252 .

ولا شك أن مرجع اعجاب الجاحظ بمعنى الأبيات هو نوع التماثل الذى عقده الشاعر بين النوائح والبغال النافرة ، لان وجه الشبه منتزع من أن خلو بالهن ، وعدم احساسهن بالحزن ، ثم أصواتهن الهائجة بالبكاء المتكلف ، أمور قد قورنت بعدم الاحساس لدى الحيوان الناهق وخلوه من المعاناة الباعثة على الاسى والتألم ، وهو مع ذلك يسترسل فى نهيقه ، وتصويته الذى يبدو بكاء ، وليس ببكاء ، كما هو الامر تماما بالنسبة للنائحات المستأجرات ، وواضح أن هذا التشبيه لم يصرح فيه بوجه الشبه ، كما انه الى جانب ذلك يحتاج الى اعمال فكر كى تدرك أبعاده .

الا يمكننا أن نقول تبعا لهذا بأن تشبيه الشىء بالشىء هو نفسه التشبيه المجمل ؟ والذى يختفى فيه وجه الشبه ، فيحتاج الى توقف وامعان نظر للعثور على ايحاءاته الفنية البعيدة ؟ .

يبدو أن الامر كذلك ، وأن الجاحظ قد وعى أمر هذا التشبيه وعيا نسبيا فجعله نوعا خاصا أطلق عليه هذه التسمية ، وسلكه فى باب مستقل فى كتابه : (البيان والتبيين) (55) .

د ـ طرفا التشبيه :

وذكر أبو عثمان نوعا آخر من التشبيهات ذكرا غير هين ، ووقف عنده وقفته الانطباعية التى عهدناها منه ، فى كل ما يخص هذه الوسيلة التصويرية الاساسية للغة الشعر . وقد اهتم فى هذا النوع بالمشبه به ، على عكس ما فعل مع الانواع الثلاثة السابقة ، حيث اهتم بالمشبه .

فمن المشبهات ما يقارن بالجراد ، اما فى صورته وشكله وخفته ، كنحو بيتى بشر بن أبى خازم السابقى الذكر (56) ، أو فى لمعان حدقه واستدارتها ، ومنه تشبيه قتير الدرع بها كقول قيس بن الخطيم :

ولما رأيت الحرب حربا تجردت ... لبست مع البردين ثوب المحارب

مضاعفة يغشى الانامل فضلها ... كأن قتيريها عيون الجنادب (57)

---

55) البيان والتبيين : ج : 2 ص : 328 .

56) انظر : ص : 155 .

57) قتير الدرع : مساميرها .

« ويوصف حباب الشراب بحدق الجراد . قال المتلمس :

كأنى شارب يوم استبدوا وحث بهم وراء البيد حادى
عقارا عتقت فى الدن حتى كأن حبابها حدق الجراد » (58)

ووجه الشبه لا شك الصفاء واللمعان مع صغر الشكل والاستدارة.

« واذا صفا الشراب وراق شبهوه بلعاب الجندب . ولذا قال الشاعر :

صفراء من حلب الكروم كأنها ماء المفاصل أو لعاب الجندب» (59)

ومن هذا النوع من التشبيهات التى عنى فيها الجاحظ بالمشبه به لا بالمشبه ، ما يشبه بالبيضة .

فمن ذلك مما ثلتهم بينها وبين المرأة الحسناء ، كما مر بنا فى بيت الأعشى (60) . ومنه مقارنتهم اياها بخوذات الحديد على رؤوس الفرسان وخائضى الحروب كنحو قول الاعشى أيضا :

كأن نعام الدو باض عليهم اذا شام يوما للصريخ المندد (61)

أو قوله :

أتتنا من البطحاء يبرق بيضها وقد رفعت نيرانها فاستقلت (62)

أو قول زيد الخيل :

كأن نعام الدو باض عليهم فأحداقهم تحت الحديد خوازر (63)

ومن هذا النوع أيضا تشبيههم بعض مظاهر الطبيعة وأعضاء الحيوان ببعض أعضاء الكلب ، كنحو تشبيههم قوائم الفرس المحجل — وهو يعدو — بالجراء الصغيرة المسرعة فى جريها . وقد مر بنا ذلك فى بيت للعمانى (64) .

---

58) انظر التشبيهين معا فى الحيوان للجاحظ ج : 5 ص : 558 .
59) الحيوان ج : 5 ص : 559 .
60) انظر : ص : 153 .
61) الدو : الفلاة — شام : من الاضداد : سل سيفه وأغمده — الصريخ : المستغيث — المندد : المبالغ فى النداء والصراخ .
62) الضمير فى أتتنا عائد على كتائب الجيش — استقلت : ارتفعت وتعالت .
63) انظر هذه التشبيهات فى الحيوان ج : 4 ص : 338 — 339 .
64) انظر ص : 156

« ويصفون الطلع أول ما يبدو صغارا بآذان الكلاب البيض . وقال فى ذلك الراجــز :

انعت جمـــارا على سحيـــــض يخـــرج بعد النجـــم والتبعيـــض
طلعا كآذان الكلاب البيض (65) »

ومنه وصفهم صوت حاب الضرع الحافل الغزير اللبن فى الاناء ، بسرعة وقوة وتواصل ، بأصوات الكلاب المتهارشة ، قال اعرابى :

كـــأن خلفيهـــا اذا مـــا هـــــرا جروا كلاب هورشا فهـــرا (66)

وقـــال آخـــر :

كأن صـــوت شخبها المسحنفـــر بـــين الأباهيـــم وبـــين الخنصـــر
هـــراش اجراء ولما تثغـــر (67)

والحقيقة ان هذا النوع من التشبيهات لا حق بالتشبيه المفرد ، أى أنه داخل فى جملة النوع الاول من التشبيهات التى ذكرها الجاحظ ، الا أن وجه الاختلاف بينهما لا يرجع الى التشبيه باعتباره وسيلة من وســـائـل التصوير الفنى ، بل هو راجع الى وهى الجاحظ فى حد ذاته بهذه الوسيلة، على أساس أن هذا الوعى قد ميز ـــ حين ذكر صاحبه هذا النوع مـــن التشبيهات ـــ بين المشبه والمشبه به بشكل صريح ، لانه عنى فى هـــذا النوع بما نشبه به شيئا معينا ، فى حين أنه عني فى النوع الاول بمـــا نشبهه بشىء معين .

ونلاحظ من خلال كل هذا الذى ذكر أن الجانب التطبيقى ـــ فيما يخص التشبيهات التى وقف عندها أبوعثمان ـــ قد قوى وغزر وتعدد وتنوع ،

---

65) سحيض : لم اعثر لها على شرح ـــ وفى هامش الحيوان ج : 2 ص : 167 (كـذا ولعلها نضيض وهو الماء القليل) ـــ النجم : الظهور ـــ التبعيض : التفريق ، مـن بعض الشىء اذا فرق أجزاءه ، اللسان : (بعض) ، وفى هامش المصدر المذكور قول المحقق : (كذا ولعلها التبريض وهو من ظهور النبت فى أول أمره) ـــ وانظر الرجـز فى الحيوان ج : 2 ص : 167 .
66) الخلف : حلمة ضرع الناقـــة .
67) الشخب : اللبن الخارج من الضرع ـــ المسحنفر : الغزير ـــ تثغر : تبدو وتظهر أسنانها ـــ وانظر التشبيهين معا فى الحيوان ج : 2 ص : 167 .

الى حد يجعل الباحث مطمئنا الى أن صاحبنا قد وعى هذه الوسيلة التعبيرية وعيا ان لم يتميز بالدقة والعمق ، فقد تميز بالغنى والشمول ، حيث لا نستطيع الاحاطة الكلية بجميع ما ذكره الرجل من أمثلة للتشبيه . والسؤال الذى يفرض نفسه فى هذا المجال هو : ما مرجع افتقار هذا العدد الضخم من التشبيهات الى الجانب النظرى ؟ وأعنى بذلك وعي الظاهرة على مستوى الادراك العقلى الرصين ، الباحث عن القوانين العامة والانظمة الداخلية ؟ ... لعل مرجع ذلك افتقارنا الى الكثير من تراث أبى عثمان ، والرجل كما نعلم من اقطاب المتكلمين وشيوخهم ، وهم يعنون بالبحث التأملى والادراكى الباحث عن القوانين الكلية ، أكثر مما يعنون بالجزئيات والتطبيقات أو تجليات القوانين .

ولقد نحا هذا النحو النظرى فى بعض اشاراته ، فمن ذلك تأوله للمشبه به ووجه الشبه فى قوله تعالى : (انها شجرة تخرج فى أصل الجحيم ، طلعها كأنه رؤوس الشياطين) (68) ، وقد عارض من زعم (أن رؤوس الشياطين ثمر شجرة تكون ببلاد اليمن ، لها منظر كريه) (69) قائلا :

« والمتكلمون لا يعرفون هذا التفسير ، وقالوا : ما عنى الا رؤوس الشياطين المعروفين بهذا الاسم ، من فسقة الجن ومردتهم » (70) .
والجاحظ لا شك يعارض زعمين اثنين لا زعما واحدا كما هو ظاهر النص :

الاول : هو هذا الزعم السابق من أن رؤوس الشياطين ثمر شجرة ببلاد اليمن .

والثانى هو أن الآية لم تخرج الاغمض الى الاوضح ، كما هو الشأن فى كل تشبيه جيد ، لانها شبهت محسوسا بمعقول ، وهو ما ترتب عليه الزعم الاول فأخرج الآية مخرج تشبيه محسوس بمحسوس ؟

فوقف الجاحظ من الزعمين موقفا ذكيا أعمق بكثير من هذا الموقف السطحى قائلا :

---

68) الصافات : 657 .
69) الحيوان ج : 6 ص : 211 .
70) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

« فقال اهل الطعن والخلاف : كيف يجوز أن يضرب المثل بشىء لم نره فنتوهمه (...)

قلنا : وان كنا نحن لم نر شيطانا قط ولا صور رؤوسها لنا صادق بيده ، ففى اجماعهم على ضرب المثل بقبح الشيطان ، حتى صاروا يضعون ذلك فى مكانين : احدهما أن يقولوا : « لهو أقبح من الشيطان » ، والوجه الآخر أن يسمى الجميل شيطانا ، على جهة التطير له (...) ففى اجماع المسلمين والعرب وكل من لقيناه على ضرب المثل بقبح الشيطان ، دليل على انه فى الحقيقة أقبح من كل قبيح .

والكتاب انما نزل على هؤلاء الذين قد ثبت فى طبائعهم بغاية التثبيت »(71) ؟

ومعناه انه حين استقر فى نفس العربى وطبعه ان صورة الشيطان هى أقبح صورة محتملة ، صار ذلك المعقول عنده بمثابة شىء واضح كل الوضوح من حيث القبح والشناعة ، ولذلك شبه طلع الشجرة التى فى اصل الجحيم برؤوس الشياطين . وقد أدرك الجاحظ أبعاد هذه الصورة النفسية ، وأنها ابعث على الخوف والفزع من الصورة المحسوسة المعاينة ، فأقرها فى التشبيه على أساس الاستقرار فى النفس ، أى أننا نخرج الاغمض الى الاوضح ، وان شبهنا المحسوس بالمعقول ، اذا كان المعقول متمكنا من وجدان الانسان وعالمه الروحى ، وهو تنظير جزئى لبعض أنواع التشبيه ، ودفاع ذكى عن جودته وجماله الفنى .

ومن هذا التنظير الجاحظى للظاهرة ، أن التشبيه — كل تشبيه — يجب أن يحمل على وجه التخيل لا على الحقيقة ، لانه من المعقول جدا أن تكون المشبهات أحسن مما نشبهه بها ، أو أبلغ وآكد فى معنى وجه الشبه وصحته ، الا أن الشاعر يروم القول الفنى والتخيل الشعرى ، لا القول المعرفى أو الحقيقة الموضوعية ، اى أننا يجب الا نفهم فنه ونتذوقه بعقل ومنطق وادراك ، بل بمشاعر وتخيل وانطباع . لذلك فان الجاحظ قد وقف من تشبيههم المراة ببعض مظاهر الطبيعة واشكال الحيوان موقفا خاصا يفهم فى اطار أن الشعر قول وتخيل ، وليس حقيقة ومعرفة ، اذ أنها — اعنى المراة — فى نظره أحسن من كثير مما شبهوها به ، ولكنهم

(71) الحيوان ج : 6 ص : 212 .

لم يروموا ذكر حقيقة حسنها ، وانما أرادوا الشعر والتصوير الفنى ٠ يقول الجاحظ : « ومن يشك أن عين المرأة الحسناء أحسن من عين البقرة ، وأن جيدها احسن من جيد الظبية ، والامر فيما بينهما متفاوت ، ولكنهم لو لم يفعلوا هذا وشبهه لم تظهر بلاغتهم وفطنتهم » (72) ٠

ولعل فى بعض ما لم يصلنا من أعمال الجاحظ بحثا أعمق وأدق عن قوانين الظاهرة وكلياتها ٠ واذا كنا نلاحظ بأن الجانب النظرى يتضاءل امام الجانب التطبيقى فى ذكر الجاحظ للتشبيه ، فان هذا لا يمنع من الزعم — القريب من الحقيقة — بأنه قد وعى الظاهرة وعيا غير طفيف ، وفهم أبعادها وبعض قوانينها بشكل نسبى ، حسب ما تسمح به المرحلة التاريخية التى انجبته ، اذ أنها فجر الدراسات البلاغية عند العرب ٠

ويدل على هذا الوعى غير الطفيف أمر التشبيه قبل الجاحظ عند علماء اللغة ونقاد الأدب ، وان ذكرهم له كان سطحيا الى أبعد الحدود ، حيث لم يتجاوز اطلاقا مجرد الذكر ، دون أى تأمل فكرى ، أو انطباع عميق يتميز بالاشارة الذكية والاحالات الفطنة كما هو الامر عند أبى عثمان ٠

2 — التشبيه قبل الجاحظ :

ومن الذين سبقوا الجاحظ الى ذكر التشبيه ، الفراء وقد انقسم ذكره لهذه الظاهرة الى قسمين :

أ — تشبيهات مفردة طرفاها حسيان ، ووجه الشبه فيها حسى كذلك ٠ كنحو قوله تعالى : (موج كالظلل) (73) ، اذ التشبيه فيه معقود بين الموج الذى « يركب بعضه بعضا ، ويأتى شيئا بعد شىء » (74) وبين السحاب ٠

أو قوله : (كأنه رؤوس الشياطين) (75) ٠ « فان فى العربية ثلاثة

---

72) فصل من كتابه فى النساء ت : د٠ نورى حمودى القيسى — مجلة المورد ع : 4 1978 ص : 255 ٠
73) لقمـــان 32 ٠
74) معانى القرآن ج : 2 ص : 330 ٠
75) الصافـــات : 65 ٠

أوجه . أحدها أن يشبه طلعها فى قبحه برؤوس الشياطين ، لانهـــا موصوفة بالقبح ، وان كانت لا ترى . (...) والآخر أن العرب تسمى بعض الحيات شيطانا . وهو حية ذو عرف (76) (...) . ويقال : انـــه نبت قبيح يسمى برؤوس الشياطين . والاوجه الثلاثة يذهب الى معنى واحد فى القبح » (77) .

أو قوله تعالـــى : (فاذا انشقـــت السمـــاء ، فكانـــت وردة كالدهان) (78) . « وقد أراد بالوردة الفرس ، (...) فشبه تلون السماء بتلون الوردة من الخيل ، وشبهت الوردة فى اختلاف الوانها بالدهـــــن واختلاف الوانـــه » (79) .

ويصر الفراء بشكل صريح على أن كل هذه التشبيهات مفردة حسية ، واذا كان ذلك منطبقا على الآية الاولى فانه لا ينطبق على الاخريين ، لان الوجه المحتمل فى قوله تعالى : (طلعها كأنه رؤوس الشياطين) وان كان القبح ، فانه غير مستمد من وصف الشياطين بالقبح ، وانما جذوره فى وجدان الانسان العربى القديم ، أى أن صورة الشيطان فى ذهنه صورة من عالم روحه ، تشمئز منها نفسه وتصاب بالرعب والخوف كلما تذكرت هذه الصورة . ومعناه أن التشبيه ليس حسى الطرفين بل هو حسى المشبه ومعقول المشبه بـــه .

كما أن تشبيه السماء المنشقة بالوردة ، ثم الوردة بالدهان ليس تأويلا صحيحا فى جميع جوانبه ، وانما الاولى أن نعتبر (وردة) خبرا للسماء المنشقة بأنها متلونة ، ثم نعتبر هذا الخبر الذى هو التلون شبيها بالدهان فى تلونه ، فيكون التشبيه معقودا بين السماء المتلونة وبين الدهان ، أى أنه تشبيه مركب بمفرد ، كنحو قول أبى تمام :

يا صاحبى تقصيـــا نظريكمـــا ... تريا وجوه الارض كيف تصـــور
تريا نهـــارا مشمسا قد شابـــه ... زهر الربى فكأنما هو مقمر (80)

---

76) العرف : منبت الشعر والريش من العنق ــ اللسان : (عرف) .
77) معانى القرآن ــ الفراء ج : 2 ص : 387 .
78) الرحمـــن : 37 .
79) معانى القرآن للفـــراء ج : 3 ص : 117 .
80) انظر علوم البلاغة ــ مصطفى المراغى ص : 224 .

وقد شبه النهار المشمس المخلوط بزهر الربى بالليل المقمر ، اى انه عقد التماثل بين مركب ومفرد ·

ب — التشبيه التمثيلي :

ومفهوم هذا النوع من التشبيه عند البلاغيين المتأخرين انه المماثلة بين شيئين على مستوى حالهما ، اى ان يكون وجه الشبه فيه وصفا مأخوذا من حال شيئين او اكثر ، مع تفصيل فى الذكر وفى التأويل ايضا (81) كنحو قوله تعالى : « مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون ، صم ، بكم ، عمى ، فهم لا يرجعون · او كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون اصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت » (82) ·

وقد تصدى الفراء لمعنى الآيتين اللتين ورد فيهما تشبيه التمثيل فتأوله ببراعة لغوية فائقة الدقة ، استند فيها الى معرفته العلمية العميقة بالنحو وقوانينه على مذهب اهل الكوفة ، اذ انه تلميذ الكسائى غير مدافع ، لكنه لم يستطع — لغلبة اتجاهه اللغوى عليه — فهم اسلوب الآيتين فهما فنيا وبلاغيا · قال بصدد شرح قوله تعالى : « مثلهم كمثل الذى استوقد نارا ··· » :

« فانما ضرب المثل — والله اعلم — للفعل لا لأعيان الرجال ، وانما هو مثل للنفاق ، فقال : مثلهم كمثل الذى استوقد نارا ، ولم يقل : الذين استوقدوا · (···) ولو كان التشبيه للرجال لكان مجموعا كما قال : (كأنهم خشب مسندة (83) (···) فكان مجموعا اذ اراد تشبيه اعيان الرجال ، فأجر الكلام على هذا » (84) · اى على اساس ان الله شبه فعل المنافقين بفعل موقد النار ··· والملاحظ ان الفراء قد اهتم بالجانب اللغوى فى الآية ، فحال ذلك بينه وبين ادراك الصورة البلاغية فيها ، لأن الوعى البيانى يقتضى ان نتأول الآية باعتبارها تشبيها تمثيليا على اساس ان

---

81) انظر : البيان فى ضوء أساليب القرآن ص : 53 وما بعدها د. عبد الفتاح لاشين ·
82) البقرة : 17 ، 18 و 19 ·
83) المنافقين 6 ·
84) معانى القرآن — ج : 1 ص : 15 ·

المثل : حال المنافقين لا فعلهم ، المقرونة بحال موقد النار ، أى المشبه هو تظاهرهم بالايمان وابطانهم الكفر ، وأنهم فى هذه الحال يشبهون المدلج الموقد لنار تهديه فى فلاته ، لكنها سرعان ما تنطفىء فيعود الى الظلمة . ووجه الشبه منتزع لاشك من متعدد على حد قول البلاغيين — وهو مجموع ما يحصل فى النفس من معرفة بالطريق الصواب ، عابرة سريعة ذاهبة ، تتبعها الحيرة والقلق والاضطراب .

وليس الوقوف عند افتقار تأول الفراء الى هذا المنحى التصويرى فى الآية غضا من قيمته العلمية بقدر ما هو تأكيد لاتجاهه اللغوى الصرف ، وتمييز لمكانته داخل صرح النحو العربى .

ولعل هذا الزعم بأن فهم الفراء للآية الكريمة لم يكن فهما بلاغيا بقدر ما كان فهما لغويا يتضح أكثر فى تأوله للآية التى تتلوها ، وهى قوله تعالى : (أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت) .

قال الفراء :

« وقوله : أو كصيب من السماء ... مردود على قوله : (مثلهم كمثل الذى استوقد نارا) . (أو كصيب) أو كمثل صيب ، فاستغنى بذكر (الذى استوقد نارا) فطرح ما كان ينبغى أن يكون مع الصيب من الأسماء ، ودل عليه المعنى ، لان المثل ضرب للنفاق ، فقال : (فيه ظلمات ورعد وبرق) فشبه الظلمات بكفرهم ، والبرق اذا أضاء لهم فمشوا فيه بأيمانهم (85) .. » . واذا كان شرحه للاية قد تميز بالدقة من حيث وجهها اللغوى ، فانه قد افتقر الى ذكر ابعاد الصورة الفنية ، ويتضح ذلك بأمرين اثنين :

أولهما عدم اهتمامه اطلاقا بتشبيه حال المنافق بهيئة الرجل تحت الصيب المظلم الراعد ، الخاطف للابصار ببرقه ، المصم للآذان بصواعقه ، والباعث على الخوف والرعب الشديدين .

---

85) المصدر السابق ص : 17 .

وثانيهما أن الله تعالى لم يشبه الظلمات بكفرهم ، بل العكس هو الصحيح ، اذ المشبه الكفر والمشبه به الظلمات . كما أنه لا معنى لان يشبه البرق بالايمان ، وانما الصحيح أن يشبه الايمان بالبرق ، وهذا على افتراض أن تأويل الفراء لمعنى هذا الشطر من الآية تأويل صائب . والحقيقة أنه تأويل محتمل على كره ، لأن المعنى ليس تشبيه الايمان بالبرق ، وانما البرق داخل بدوره في جملة هيئة الرجل وحاله تحت الصيب من السماء ، لان ذلك ابعث على الخوف والرعب في نفسه ، أي أن البرق هنا ليس نور الايمان ، وانما هو الضوء الخاطف للابصار والموحى بالهلاك والفناء .

ولنقارن — كي نتأكد من أن الفراء كان عالم لغة ونحو ، وليس عالم بلاغة ، او ناقدا يتذوق ويعلل لتذوقه — لنقارن هذا التحليل السالف بتحليل نموذجي للتشبيه التمثيلي عند الجاحظ ، الوارد في قوله تعالى : « واتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين . ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا » (86) .

قال ابو عثمان بعد أن أشار قبل ايراد الآيتين الى ان « أعلم الناس باللغة ، لا ينفعك في باب الدين حتى يكون عالما بالكلام » (87) :

« فزعموا أن هذا المثل لا يجوز أن يضرب لهذا المذكور في صدر هذا الكلام ، لانه قال : « واتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها » فما يشبه حال من أعطى شيئا فلم يقبله — ولم يذكر غير ذلك — بالكلب الذى ان حملت عليه نبح وولى ذاهبا ، وان تركته شد عليك ونبح » (88).

وقد تصدى الجاحظ لهذا الزعم بملكته الكلامية التى اشار اليها قبل ايراد الآية ، وبذوقه الفني في آن واحد ، فتأول معنى الآية بوجهين اثنين : اولهما : ان التشبيه فيها ليس حال من اعطي شيئا فلم يقبله بحال

86) الاعراف : 175 — 176 .
87) الحيوان ج : 2 ص : 15 .
88) المصدر السابق ص : 16 .

الكلب اللاهث فى حملك عليه أو فى تركـك له ، وانما هو للمكـذب ، أى للذى يعطى الشىء مرة تلو مرة ، وهو بين هذه المرات مكذب حينا ، ومتروك على حاله حينا آخر ، فصار أمره كالكلب يلهث ان أعطيته الشىء فلم يقبله أو ان أهملته وتركته .

والوجه الثانى أن التشبيه فى الآية يحتمل أن يكون تشبيهين مجتمعين ، الأول تشبيه الذى أعطى الآيات فى بداية حرصه عليها بالكلب فى تمسكه القوى بما يعطاه ، والثانى تشبيه تفريطه فيها ورفضه لها بعد الحرص الشديد بالكلب فى حال نباحه بعد ابعاده عنك (89) .

وليس المهم ما تأوله أبو عثمان بقدر ما هو ادراكه لأبعاد التشبيه وعناصره ، وتحليله لهذه الابعاد وتلك العناصر ، اذ أنه ذكر وهو بصدد سرد قول الطاعنين على الآية (الحال) قائلا : فما يشبه حال من أعطى الخ . ثم ذكر فى تأوله الثانى المشبه والمشبه به ووجه الشبه ، حيث المقارنة بين الرجل الحريص على الشىء وبين الكلب فى تمسكه وطلبه ، وكذا مقارنته فى حال تفريطه بالكلب النابح فى حال طردك له .

ثم تأول وجه الشبه تأولا عميقا شاملا ، كما اشترط ذلك عبد القاهر الجرجانى فيما يخص تشبيه التمثيل (90) .

ومعنى هذا أن الجاحظ وعى هذا النوع من التشبيه بكل عناصره ، كما أنه ميز بينه وبين غيره من التشبيهات بذكره للحال ، لان هذا النوع كما ذكر سابقا يؤخذ فيه وجه الشبه من حال شيئين أو أكثر . كما أنه فصل فى تأول وجه الشبه تفصيلا يقفنا على فضل نظر الجاحظ ودقة فهمه لابعاد الصورة الفنية فى لغة القرآن .

واذا كان الفراء قد ذكر نماذج متعددة للتشبيه التمثيلى (91) فانه ظل فى جميعها عالم لغة ونحو ، يفتقر الى ما تميز به أبو عثمان من عناية فائقة بعناصر التصوير الفنى وأبعاده ، سواء فى لغة القرآن أو فى لغة

---

89) الحيوان – ج : 2 ص : 15 – 16 .
90) أسرار البلاغة ج : 1 ص : 190 وما بعدها .
91) معانى القرآن – الفراء ج : 1 ص : 99 – وص : 212 و ج : 2 ص : 254 – 255 . و ج : 3 ص : 69 وص : 255 .

الشعر · وليس فى هذا الذى ذكر أى تفاضل بين عالم وآخر ، أو تحمس لمفكر دون آخر ، وانما فيه نوع من التأكيد على قيمة الرجلين معا ، وهى قيمة متمايزة تجعل الفراء صاحب شرح دقيق ، وتعليل نحوى مفصل ، وتأويل لغوى عميق ، فى حين تجعل أبا عثمان رجل نقد وبلاغة ، مهتم بعانصر الجمال وأبعادها فى الخطابات الفنية ·

واذا انتقلنا الى العلماء والنقاد الآخرين الذين سبقوا الجاحظ نجد أن اهتمامهم كان منصبا على موضوعات لا تتصدى لدراسة الاسلوب التصويرى فى الشعر الا لماما · فهذا ابن سلام الجمحى — وهو من شيوخ النقد الادبى فى عصره — قد اهتم بأخبار الشعراء ، والتمييز بينهم وتفضيل الواحد على الآخر منهم على مستوى الكم ، والموضوعات الشعرية التى طرقوها ، كما اهتم بالانتحال والوضع (92) وبأخطاء اللغة (93) وعيوب القوافى (94) ، لكنه لم يتحدث عن التشبيه الا بشكل طفيف ، وهو فى معرض حديثه عن شىء آخر غيره ، فذكر مثلا أن من بعض حجج من فضل امرأ القيس وقدمه على أهل طبقته ، كونه : « شبه النساء بالظباء والبيض ، وشبه الخيل بالعقبان والعصى (···) وأجاد فى التشبيه » وانه : (···) « كان أحسن أهل طبقته تشبيها » ، وان : « أحسن الاسلاميين تشبيها ذو الرمة » (95) ·

ثم قال فى مكان آخر من كتابه :

« واستحسن الناس من تشبيه امرىء القيس قوله :

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف البالى

وقوله :

كأنى بفتخاء الجناحين لقوة دفوف من العقبان طأطأت شملال (96)

ويستعرض جملة من تشبيهات امرىء القيس ، تعكس ذائقته

---

92) طبقات فحول الشعراء — ابن سلام الجمحى — ص 4 ·
93) المصدر السابق ص : 16 و 17 و 21 ·
94) المصدر نفسه ص : 67 وما بعدها · 95) المصدر نفسه ص : 55 ·
96) الفتخ : اللين والتثنى — اللقوة : العقاب الخفيفة السريعة الاختطاف — دف العقاب يدف : دنا من الارض — شملال : خفيفة سريعة — طأطأ : حث ودفع · وانظر البيتين فى ص : 81 من طبقات ابن سلام ·

النقدية ، وعلمه الواسع والدقيق بالشعر العربى القديم ، لكنها تستند الى الانطباع السطحى — فيما يتعلق بظاهرة التشبيه — اكثر مما تعتمد على المعرفة الدقيقة بالاسلوب العربى فى مستواه الجمالى · ولعل غلبة الجانب اللغوى على ثقافة ابن سلام حالت بينه وبين الاهتمام بالصورة الشعرية وابعادها الاسلوبية ، اذ كان مفتقرا الى المعرفة البلاغية التى باستطاعتها أن تجعله واعيا بأن الشعر اسلوب فنى قبل أن يكون تراكيب لغوية أو الفاظا مؤلفة ···

ويتضح ذلك ، أعنى غلبة الجانب اللغوى على ابن سلام ، فى تعليق له على قول امرىء القيس :

اذا ما الثريا فى السماء تعرضت تعرض أثناء الوشاح المفصل

قال : « فأنكر قوم : (اذا ما الثريا فى السماء تعرضت) ، وقالوا : الثريا لا تعرض ، وقال بعض العلماء : عنى الجوزاء · وقد تفعل العرب بعض ذلك ، قال زهير :

فتنتج لكم غلمان أشأم ، كلهم كأحمر عاد ثم ترضع فتفطم (97)

يعنى : أحمر ثمود » (98) ·

واظهار أبعاده وعناصره التخيلية ، بل هى دقة لغوية صرف ، يجيب بها ابن سلام من أنكر تعرض الثريا فى بيت امرىء القيس ·

وهذا التحليل النقدى لبيت امرىء القيس انطباع يتميز بالعمق النسبى ، اذا ما قورن بانطباعات ابن سلام العامة حول التشبيه ، والتى لم تجاوز الكلمة والكلمتين : كأن يقول : « وأجاد فى التشبيه » ، أو : « كان أحسن أهل طبقته تشبيها » ، وما اليها من آراء عابرة عادية · لكن دقة انطباعه السالف الذكر ليست — كما كنا نتوقع من ابن سلام الناقد — منصبة على تشبيه امرىء القيس واظهار أبعاده وعناصره التخيلية ، بل هى دقة لغوية صرف ، يجيب بها ابن سلام من أنكر تعرض الثريا فى بيت امرىء القيس بأن العرب قد تضع الكلمة مكان الكلمة اذا اشتهرتا بالورود معا ، أو كانتا مرتبطتين على مستوى

---

97) تنتج : تحمل فتضع — غلمان أشأم : أولاد شؤم ·
98) طبقات فحول الشعراء — — ص : 88 — 89 ·

المدلول ارتباطا وثيقا ، مكانا أو زمانا ، كنحو ما وضع زهير أحمر عاد مكان أحمر ثمود .

ومعناه أن قيمة ابن سلام النقدية تستمد جذورها من معرفته اللغوية الدقيقة وعلمه الغزير بلفظ الشعر العربى وتركيبه ، وكذا من احاطته الواسعة بأخبار شعراء الجاهلية والاسلام ، وبآراء العلماء فيهم . فى حين أن الجاحظ ناقد يستند الى تأملات بلاغية وأسلوبية تجعلنا نميز بينه وبين ابن سلام على أساس أن أبا عثمان يبحث بشكل جاد عن قوانين لغة الشعر ، كى يعلل تعليلا عقليا للظاهرة الجمالية فى اللغة ، أما ابن سلام فانه ناقد ذوق يستند الى الملكة ويعتبر النقد صناعة (99) تدرك الجودة والرداءة بفضل الخبرة والتجربة والممارسة الطويلة .

3 ـ التشبيه بعيد الجاحظ :

فاذا تركنا أبا عثمان ومن سبقه الى بعض من لحقه عن قرب كأبى العباس المبرد ، وجدنا أنه عني بالتشبيه على مستوييه التطبيقى والنظرى .

فمن حيث التطبيق لا نكاد نجد فى العربية كتابا أغزر مادة فى هذا الباب من كتاب الكامل ، اذ أورد صاحبه أمثلة عديدة من شعر القدماء والمحدثين ، لانواع مختلفة من التشبيه ، معقبا عليها بانطباعاته النقدية واللغوية ، دون أن ينسى اطلاقا بأنه يبحث فى وسيلة تعبيرية أساسية من وسائل الخطاب اللغوى الرفيع ، وهو ما جعله يعى الظاهرة وعيا نسبيا يتميز بقدر غير هين من العمق النظرى اذا ما قورن بالجاحظ .

ومن هذا الوعى بالظاهرة قوله : « والعرب تشبه على أربعة أضرب :

فتشبيه مفرط ، وتشبيه مصيب ، وتشبيه مقارب ، وتشبيه بعيد يحتاج الى التفسير ولا يقوم بنفسه ، وهو أخشن الكلام (100) » .

ولعلنا نلاحظ من خلال قوله هذا بأنه يتحدث عن علاقة المعنى الذى يتضمنه كل تشبيه بالواقع المادى ، أى عن ارتباط مضمون التصوير

---

99) انظر : طبقات فحول الشعراء ـ ص : 5 وما بعدها .
100) الكامل لابى العباس المبرد ج : 3 ص : 128 .

الشعرى بما يحيل اليه · وهى مسألة يمكن أن تكون خارجة عن المباحث الأسلوبية ، لكنها تظل فارضة نفسها فى مجال علاقة الشعر بالواقع ، فتطرح تبعا لذلك قضايا تعد من صميم النقد العربى القديم ، كالغلو والقصد ، والصدق والكذب ، والمبالغة والتقصير ...

ويورد أبو العباس ، بعد تقسيم التشبيه الى أربعة أضرب ، أمثلة لكل نوع :

« فمن التشبيه المفرط المتجاوز قولهم للسخى : هو كالبحر ، وللشجاع : هو كالأسد » (101) ·

وتستبد به علاقة مضمون الخطاب بما يحيل اليه ، فيخرج عن التشبيه الى ذكر أمثلة للافراط والغلو ، منها قول بكر بن النطاح :

ولو أن خلق الله فى مسك فارس ... وبارزه كان الخلى من العمر (102)

« ومن التشبيه القاصد الصحيح قول النابغة :

وعيد أبى قابوس فى غير كنهه ... اتانى ودونى راكس فالضواجع (103)
فبت كأنى ساورتنى ضئيلة ... من الرقش فى أنيابها السم ناقع (104)
يسهد من نوم العشاء سليمها ... لحلى النساء فى يديه قعاقع (105)
تناذرها الراقون من سوء سمها ... تطلقه طورا وطورا تراجع (106)

فهذه صفة الخائف المهموم · ومثل ذلك قول الآخر :

تبيت الهموم الطارقات يعدننى
كما تعترى الاوصاب رأس المطلق » (107)

---

101) المصدر نفسه والصفحة نفسها ·
102) المسك : الجلد وانظر البيت فى الكامل للمبرد ج : 3 ص : 128 ·
103) راكس والضواجع : موضعان ·
104) ساورتنى : واثبتنى — ضئيلة : حية دقيقة — الرقش — ج : رقشاء وهى الحية فيها نقط سوداء وبيضاء — ناقع : ثابت مستقر ·
105) رواية الديوان : يسهد من ليل التمام سليمها — انظر : ديوان النابغة — ص : 33 — السليم : الملدوغ ·
106) تناذرها الراقون : حذر بعضهم بعضا من شدتها — تطلقه : تخفف عنه ·
107) الكامل ج : 3 ص : 130 ·

« وأما التشبيه البعيد الذى لا يقوم بنفسه ، فكقولـه :

بـل لو رأتنـى أخت جيراننـا اذ أنافـى الدار كأنـى حمـاره

فانما أراد الصحة ، فهذا بعيد ، لان السامع انما يستدل عليه بغيره » (108) .

ولعل أهم شيء يمكن أن نستخلصه من انطباعات المبرد حول التشبيه، هو انه ينزع الى نوع من التحديد والتقسيم ، لكنه لا يرقى ببحثه الى مستوى وعي الظاهرة حسب قوانينها المغلقة أو نظامها الداخلى ، بل يتحدث عنها فى اطار علاقتها بمرجعها ، أى ان حديثه حديث نقدى ولغوى يعكس اهتمامه الاساسى فى كتابه ، وهو اهتمام يصح اعتباره لغويا متخللا بانطباعات نقدية مختلفة ، اذا تميزت بنوع من سلامة الذوق وعمق النظر والجنوح الى التقسيم والتمييز النوعى ، فانها لا ترقى الى مستوى الوعى الباحث عن القوانين وتجلياتها .

ويبقى الجاحظ من بين جميع هؤلاء الذين ذكرناهم بلاغيا ، مهتما بالظاهرة التعبيرية المعتمدة على الصورة الفنية ، يبحث عن نظامها الداخلى المغلق ، فيوفق أحيانا كثيرة ، ولا يسعفه عقله الثاقب حينا آخر ، وكأنه لا يستطيع مجاوزة مرحلته التاريخية التى هى مرحلة فجر البلاغة العربية . لكنه فى تميزه بالبحث عن القوانين ، استطاع ان يؤسس الدرس البلاغى عند العرب ، ويهيىء له فرصة الوجود الشرعى على يد المتكلمين ، الذين أسعفهم عقلهم الباحث فى الطبيعة والانسان وعلاقتهما بخالقهما ، أن يطبع جهدهم اللغوى والنقدى بطابع العقل المتأمل ، الجانح الى العلل والاسباب ، عوضا من الذوق والانطباع المباشر ، كنحو ما نجد ذلك عند اللغويين النقاد كابن سلام والمبرد

108) الكامل للمبرد ج : 3 ص : 132 .

الفصل السادس

الدلالة الموحية

2 ـ المجاز

1 ـ المجاز عند الجاحظ :

المجاز عند الجاحظ قسيم الحقيقة ومقابلها ، لانه يشتق منها كى يذهب به المتكلم الى معنى آخر قريب من الاصل وذى علاقة به . « فالعرب قد تسمى المتعامى أعمى ، والمتصامم أصم » (1) .. حيث تحمل الكلام على غير وجهه الذى وضع له ، تجرؤا منها على اللغة ، ويقينا من أن السامع العربى لا يجد فى الكلام المحمول على الكلام غرابة أو معاناة فى الفهم ، لانه قد تعود ذلك بفطرة سليمة وجبلة غير مخلوطة .

وبحث المجاز عند أبى عثمان بحث غنى وعميق ، تميز بالدقة والشمول وقد انقسم لديه الى قسمين :

أ ـ قسم نظرى :

حاول فيه أن يستوعب المجاز باعتباره ظاهرة لغوية ، يدخل الحديث عنها فى اطار دلالة الكلمات ، وعلاقة هذه الدلالة بالواقع المادى أولا ، والواقع اللغوى أو حياة الالفاظ من حيث هى الفاظ ثانيا .

فمن حيث كون المجاز ظاهرة لغوية يجب أن تبحث فى اطار دلالة الكلمات ، نستطيع أن نقول مع الجاحظ ان دلالة الكلمة تختلف باختلاف السياق الذى ترد فيه ، أى ان معناها يتحدد بورودها ضمن غيرها من الكلمات ، وبالتالى فان مدلولها المعجمى المرتبط بأصلها وحقيقتها يتضاءل

1) الرد على المشبهة للجاحظ ت : د. حاتم صالح الضامن ما لم ينشر من تراث الجاحظ ص : 20 .

أمام مدلولاتها الناشئة عن هذه الحقيقة وذلك الاصل ، والتي تختلف باختلاف السياق الى حد التناقض أحيانا بين المعنى الاصلى للكلمة ومعناها المتولد عن هذا الاصل ، يقول : « والكلمة تكون جوابا فتدل على معنى ، ثم تكون ابتداء فتدل على خلاف ذلك المعنى ، وتدور دلالتها مع ظاهر الحالات على قدر ما يسبق من المثالات حتى تكون الكلمة كفرا فى حال وايمانا فى حال . فكذلك المجاز والتصحيح » (2) ... وظاهر قول الجاحظ أن المجاز معطى من معطيات دلالة الالفاظ ، التى تختلف معانيها بحسب سياقها داخل سلسلة الكلام . لكن فى مقولته اشارة أخرى يجب الانتباه اليها بوعى وتيقظ وهى قوله : « فكذلك المجاز والتصحيح »، أى أن الدلالة ذات شقين :

أولهما : أن تستعمل الكلمة فيما وضعت له فى أصل اللغة ، وهو ما يقصده أبو عثمان بالتصحيح . والثانى أن نجوز بها معناها الاصلى الى معنى غير تصحيحى ، وهذا ما يؤكده فى موضع آخر قائلا : « فلاسم الجود موضعان : أحدهما حقيقة ، والآخر مجاز ، فالحقيقة ما كان من الله ، والمجاز المشتق له من هذا الاسم » (3) .

ويعلل للظاهرة باحثا لها عن أسباب وجذور ، فيردها الى جرأة العرب على الكلام واتساعها فيه ، وأنها تحمل اللفظ على اللفظ ، وتجوز به معناه الاصلى الى معان قريبة أو بعيدة ، يقول : « وللعرب اقدام على الكلام ، ثقة بفهم أصحابهم عنهم (...) ، وكما جوزوا لقولهم أكل وانما عض ، وأكل وانما أفنى ، وأكل وانما أحاله ، وأكل وانما أبطل عينه — جوزوا أيضا أن يقولوا ذقت لما ليس بطعم ، ثم قالوا طعمت لغير الطعام.

وقال العرجى :

وان شئت حرمت النساء سواكم وان شئت لم أطعم نقاخا ولا بردا (4)

وقال الله تعالى : « ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس

---

2) رسالة فى الحكمين وتصويب أمير المؤمنين على بن أبى طالب — تحقيق شارل بيلا — مجلة المشرق — تموز تشرين الاول . 1958 . ص : 421 — 422 .

3) البخلاء — ص : 174 .

4) النقاخ : الماء البارد العذب — والبرد هنا الريق .

منى ومن لم يطعمه فانه منى » (5) يريد : لم يذق طعمه » (6) .

ويعتقد الجاحظ اعتقادا راسخا بأن المجاز ظاهرة أساسية فى لغة العرب ، ذات أهمية خاصة لا مجال اطلاقا لانكارها ، وتمحل الاسباب لعدم الاخذ بها ، وفهم الدلالة اللغوية بغير ما تقتضيه هذه الظاهرة . وهو بذلك يدعو فى وضوح كبير ، الى وجوب حمل الخطاب اللغوى ، فنيا كان أو دينيا ، بل وكلاما عاديا أحيانا ، أى مجرد وسيلة اتصال لا غرض لها غير ذلك ، حمله على وجهه المجازى أكثر من فهمه بحسب دلالة الكلمات الحقيقية ، المرتبطة بالواقع المادى المحسوس ، لان « من حمل اللغة على هذا المركب ، لم يفهم عن العرب قليلا ولا كثيرا ، وهذا الباب هو مفخر العرب فى لغتهم ، وبأشباهه اتسعت » (7) .

ومن جملة ما يذكره الجاحظ من أسباب يرد اليها ظاهرة المجاز ، غير الجراة التى ألمحنا اليها قبل قليل ، ما يمكن أن نسميه بالتحرز الخلقى والاجتماعى ، الذى يستنكف عن ذكر اللفظ الخسيس فيستبدل به غيره من الالفاظ ، كى يؤدى المعنى دون أن يجرح ما يفرضه عليه المجتمع من قيم.

فمن ذلك تسميتهم أعضاء الرجل والمرأة فرجا (8) ، وعورة الرجل متاعا وشوارا (9) ، وكذلك تسميتهم قضاء الحاجة نجوا (10) ومتوضأ (11) .

ومنه أيضا : « قول الحجاج لام عبد الرحمن بن الاشعث :

عمدت الى مال الله فوضعته تحت ... ، كأنه كره أن يقول على عادة الناس : تحت استك ، فتلجلج خوفا من ان يقول قذعا أو رفثا ، ثم قال : تحت ذيلك (12) .

---

5) البقرة — 249 .
6) الحيوان — ج : 5 ص : 32 .
7) الحيوان ج : 5 ص : 425 .
8) الفرج : كل خلل وفراغ بين الشئين فرج .
9) الشوار : متاع البيت .
10) النحو : الارتفاع من الارض .
11) انظر فى شأن هذا النوع من المجاز : الحيوان ج : 1 ص : 332 وما بعدها وج : 2 ص : 280 .
12) الحيوان ج : 1 ص : 339 .

وواضح من هذا الذى ذكر أن الجاحظ أرجع بعض أنواع المجاز ، لما تفرضه الحياة الاجتماعية من لباقة أخلاقية ، تدفع الفرد الى العدول عن ذكر اللفظ الصريح الى ذكر غيره ، مما له به تعلق أو سبب ، فيصبح الثانى مجازا ، يوحى بمعنى الاول ويؤديه بتلطف ٠

وبالاضافة الى هذه الاسباب التى يتحدث عنها أبو عثمان ، والتى يبدو انها داخلة فى اطار علاقة اللغة بالواقع المادى او الاجتماعى يذكر اسبابا اخرى لظاهرة المجاز ، يمكن ان نفهمها فى اطار علاقة بعض الالفاظ ببعض ، وانها تحيا الى جانب حياتها المادية والاجتماعية ، حياة لغوية صرفة ، تدخل بحسبها كلمات اللغة فى علاقة تأثير وتأثر ٠ فهى تتزاحم مثلا كى تعبر عن المعنى الواحد ، وذلك لاقترابها منه بأشكال مختلفة ٠ فمن ذلك قولنا : ملة ، والملة موضع الخبزة ، فسميناها باسم موضعها ٠ ومنه أيضا : الراوية ، والراوية هو الجمل نفسه ، فسميت المزادة باسم حاملها ٠ ومنه قولهم : ساق الى المرأة صداقها ، وهو لم يسق شيئا ، وانما نشأ ذلك من أنهم كانوا يدفعون فى الصداق ابلا ٠٠٠ (13)

ونستطيع أن نستخلص من هذه الامثلة ان بعض الالفاظ يصير مجازا، معدولا به عن معناه الذى وضع له فى اللغة ، لارتباط بينه وبين الفاظ اخرى بسبب من الاسباب : فالخبزة صارت ملة لعلاقة معينة بينهما ، وهى أن الثانية موضع (14) الاولى ٠ وكذلك صارت المزادة راوية لعلاقة المجاورة (15) بينهما ، لان المزادة تحمل على الراوية ٠ كذلك قولنا : ساق الصداق مكان اعطاه أو أداه ، فانه مبنى على اعتبار ما كان (16) ٠

وعلاقة الالفاظ اللغوية المستعملة مجازا بالالفاظ اللغوية التى تؤدى المعنى حقيقة ، علاقة متنوعة ومتعددة الاشكال ، ذكر الجاحظ بعضها وترك بعضها الآخر ، ثم انه أردف ذلك الذى ذكره باظهار نوع العلاقة بين اللفظ الاصلى للمعنى واللفظ المجازى ، مبرزا ذلك عن طريق أمثلة كثيرة تستند الى النص القرآنى ، كنحو قوله تعالى : « يخرج من بطونها

---

13) انظر فى شأن هذه الالفاظ الحيوان ج : 1 ص : 333 ــ 334 ٠
14) البرهان فى علوم القرآن الزركشى ج : 2 ص : 281 ٠
15) علوم البلاغة : احمد مصطفى المراغى ص : 261 ٠
16) البرهان فى علوم القرآن للزركشى ج : 2 ص : 280 ٠

شراب » (17) · فقد أول الجاحظ الشراب المذكور فى الآية تأويلا خاصا قائلا : « والعسل ليس بشراب ، وانما هو شىء يحول بالماء شرابا أو بالماء نبيذا ، فسماه كما ترى شرابا اذ كان يجىء منه الشراب (18) ·· » · وتستند ايضا — اعنى الامثلة التى ذكرها الجاحظ — الى الشعر العربى كنحو قول جرير :

اذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه وان كانوا غضابا

وفيه مجازان : الاول : سقوط السماء ، وانما الساقط المطر الذى ياتى من جهتها ، والثانى : رعيهم ما يسقط ، وانما الرعى للنبات الناشىء عن المطر (19) ·

وكذلك قولهم : « جاءتنا السماء ، وهم انما يريدون النعيم الذى يكون بالمطر (فى الاصل المحقق : بهالمطر) من شق السماء وناحيتها ووجهها » (20) ·

ومعنى هذا أن الفاظ اللغة تحيا حياتها الخاصة وفق علاقات تأثير وتأثر ، فالعسل يصير شرابا ، والنبات يغدو مطرا ، وهذا الاخير يصبح سماء ، وكل ذلك فى اطار حياة الدلالة اللغوية النامية والمتطورة بفعل جدل الكلمات · فهذه المجازات التى ذكرت على سبيل المثال لا الحصر (21) ، توضح ان اللفظ يعبر بحسب أصله عن معنى معين ، فيعمد المتكلم الى لفظ آخر مرتبط بذلك اللفظ أو ذلك المعنى بسبب من الاسباب — كارتباط الشراب بالعسل لانه ناشىء عنه ، أو ارتباط السماء بالمطر وأنها جهته وموضعه — ويطلقه على المعنى ، وهو فى صنيعه ذاك عادل عن المعنى الاصلى للفظ المجازى ، ومعبر بهذا اللفظ عما يدل عليه لفظ آخر ، فيزاحم اللفظ الجديد اللفظ القديم الى أن يصير أحيانا غالبا على المعنى مستأثرا به : قال تعالى : « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه » (22) ، فكثر هذا

---

17) النحل — 69 ·
18) الحيوان ج : 5 ص : 425 ·
19) المصدر نفسه والصفحة نفسها .
20) الرد على المشبهة للجاحظ ص : 22 .
21) انظر فى شأن المجازات التى ذكرها الجاحظ — الحيوان ج : 1 — ص : 332 وما بعدها وج : 5 ص : 23 وما بعدها وج : 7 ص : 200 .
22) النساء — 43 .

الكلام حتى صار التيمم هو المسح نفسه · وكذلك عادتهم وصنيعهم فـي الشيء اذا طالت صحبتهم وملابستهم له » (23) ·

اذن فالمجاز لفظ خرج عن معناه الذى وضع له فى اللغة الى مزاحمة لفظ آخر وضع للتعبير عن معنى معين ، لعلاقة بين اللفظ المجازى واللفظ المـزاحـم :

السمـاء = جهـة المطر وموضعه ·
السمـاء = المطـر ·
السمـاء ↔ المطـر ·
السمـاء = المجـاز ·

وليس فى هذا الذى استخلصناه اى تحميل لانطباعات ابى عثمان حول المجاز مالا تستطيع أن تحتمله ، أو أى اسقاط للرأى الشخصي والمفاهيم الذاتية على أقوال الجاحظ ، بل ان هذا الذى تبيناه مجرد شرح وتأويل موضوعيين لهذه الاقوال وتلك الانطباعات ، لان صاحبها قد نص على ان المجاز يقابل التصحيح أو الحقيقة ، لعلاقة بينهما ، كنحو تسمية الخبزة باسم موضعها ، وتسمية المزادة باسم حاملها · بل لـم يكتف بالحديث عن الظاهرة فى حد ذاتها ، وانما حاول أن يردها الى اسبـاب وجذور اجتماعية ولغوية ، وهذا ما حاولنا توضيحه فى الحديث عما يمكن أن يسمى بالقسم النظرى من بحث المجاز عند الجاحظ ·

ب ـ قسـم تطبيقـى :

اما القسم التطبيقى فيمكن تقسيمه الى ثلاثة اقسام :

1 ـ قسم ذكر فيه الجاحظ المجاز بشكل مباشر ، دالا عليه ومتحدثا عنه فى باب خاص به · ويتمثل ذلك بوضوح كبير فى الجزء الخامس من كتاب الحيوان ، حيث قال :

بـاب آخـر :

وهو قول الله عز وجل : « ان الذين ياكلـون امـوال اليتامـى

23) الحيوان ج : 1 ص : 332 .

ظلما ... » (24) . وقوله تعالى عز اسمه « أكالون للسحت » (25)

وقد يقال لهم ذلك وان شربوا بتلك الاموال الانبذة ، ولبسوا الحلل ، وركبوا الدواب ، ولم ينفقوا منها درهما واحدا فى سبيل الاكل .

وقد قال الله عز وجل : « انما ياكلون فى بطونهم نارا » (26) ، وهذا مجاز آخر ... » (27) .

ويذكر الجاحظ بعد ذلك أمثلة كثيرة للاكل ثم يقول : « فهذا كله مختلف ، وهو كله مجاز » (28) .

ثم يذكر فى موضع آخر المجاز قائلا :

باب آخر :

وهو قول الرجل اذا بالغ فى عقوبة عبده : ذق ! و : كيف ذقته ؟ و : كيف وجدت طعمه ؟

وقال عز وجل : « ذق انك أنت العزيز الكريم » (29) .

وبعد امثلة أخرى للذوق مستعملا على وجه المجاز يقول الجاحظ : « وكما جوزوا قولهم أكل وانما عض ، وأكل وانما أفنى ، وأكل وانما أحاله ، وأكل وانما أبطل عينه — جوزوا أيضا أن يقولوا « ذقت لما ليس بطعم ، ثم قالوا طعمت لغير الطعام » (31) ؟

ففى قوله : « باب آخر » مرتين وعى مطلق بأن المجاز ظاهرة لغوية، يجب أن تبحث فى معزل عن غيرها من الظواهر . وفى ذكره أمثلة متعددة لكل مجاز ينص عليه ، وإردافه هذه الامثلة بانطباعات متعددة ، تصور

---

24) النساء : 10 .
25) المائدة : 42 .
26) النساء : 10 .
27) الحيوان ج : 5 ص : 25 .
28) نفسه .
29) الدخان : 49 .
30) الحيوان ج : 5 ص : 28 .
31) الحيوان ج : 5 ص : 32 .

واضح لمفهوم المجاز ، وانه توسع فى اللغة واقدام عليها وتجاوز لضيقها الوضعى من طرف المتكلم ·

2 ـــ ويشبه هذا النوع من الامثلة التى سلكها الجاحظ فى باب مستقل ، امثلة أخرى للمجاز ، ذكرها فى معرض حديثه عن ظواهر لغوية اخرى ـــ كترك بعض الالفاظ وهجرها ، أو احداث بعض الكلمات الجديدة الناشئة ـــ تقاربه وتتصل به بوجه من الوجوه ، فيذكر النماذج ، ويشفعها أو يقدم لها بانطباع صريح يوضح أنها من باب المجاز لا من غيره ؟

ويقول : « وأسماء حدثت ولم تكن ، وانما اشتقت لهم من أسماء متقدمة ، على التشبيه ، مثل قولهم لمن أدرك الجاهلية والاسلام : مخضرم···

ويقال ان أول من سمى الارض التى لم تحفر قط ولم تحرث اذا فعل بها ذاك مظلومة ، النابغة حيث يقول :

الا الاوارى لأيا ما أبينها   والنؤى كالحوض بالمظلومة الجلد(32)

ومن المحدث المشتق ، اسم منافق لمن راءى بالاسلام واستسر بالكفر ، اخذ ذلك من النافقاء والقاصعاء والداماء (33) ·

ومن هذا الباب الملة ···

ومن هذا الشكل الراوية ··· » (34) ·

وكل هذا الذى ذكره الجاحظ سالكا اياه فى باب ما أحدث من الفاظ لم تكن مستعملة بحسب دلالاتها الجديدة ، داخل فى باب المجاز ، لانه فى مجمله لفظ خرج عن وضعه اللغوى الاصلى الى التعبير عن معنى جديد، قريب ومتصل به بشكل من الاشكال ·

3 ـــ امثلة للمجاز وردت بشكل عفوى فى تآليف مختلفة لابى عثمان، فجاءت متفرقة ومتنوعة · فهو يذكر الكلمة المستعملة مجازا فى آية كريمة

---

32) الاوارى : محابس الخيل ـــ النؤى : حاجز من تراب حول الخباء لئلا يدخله السيل ـــ الجلد : الارض الصلبة ·
33) من أسماء جحرة اليربوع ـــ انظر اللسان : (دمم) ·
34) انظر الحيوان ج : 1 ص : 330 وما بعدها ·

او بيت شعر ... وينص فى الوقت نفسه على أنها لم تستعمل على وجهها الحقيقى .

كل ذلك وهو مسترسل فى حديث آخر غير المجاز ، الذى ياتى عفوا واستطرادا وتوسعا فى موضوع كلامه الاصلى . ومن هذا النوع — على سبيل المثال لا الحصر — قوله : « ... وقد يقولون جاءتنا السماء بأمر عظيم ، والسماء فى مكانها . وقد يقولون أيضا : جاءتنا السماء ، وهم انما يريدون النعيم الذى يكون بالمطر من شق السماء وناحيتها ووجهها »(35)

وقوله : « وقد جاء فى كلام العرب أن يقولوا : جاءت السماء اليوم بأمر عظيم » (36) .

ومنها أيضا — أعنى المجازات التى وردت بشكل عفوى فى كتابات مختلفة للجاحظ — أن الرجل يقول : « رايت الرجل قال كذا وكذا ، وسمعت الله قال كذا وكذا ، وفلان يرى السيف ، وفلان يرى رأى ابى حنيفة ، وقد رايت عقله حسنا .

وقال ابن مقبل :

سل الدار من جنبى حبر فواهب بحيث يرى هضب القليب المضيح(37)

واذا قابل الجبل فهو يراه ، اذ قام منه مقام الناظر الذى ينظر اليه.

وتقول العرب : دار فلان تنظر الى دار فلان ، ودور بنى فلان تتناظر ... » (38) .

وواضح من هذه الامثلة المتفرقة التى ذكرناها ، وكذا من أمثلة أخرى لا يتسع المجال للوقوف عندها ، أن الجاحظ لم يكتف فى حديثه عن المجاز بالسرد المباشر أو غير المباشر لتجليات هذه الظاهرة فى القرآن الكريم

---

35) رسالة فى الرد على المشبهة للجاحظ : ص : 22 .
36) الحيوان ج : 5 ص : 425 .
37) جبر وواهب والمضيح : أمكنة متقاربة .
38) الحيوان ج : 7 ص : 201 — وانظر من هذه الامثلة المتفرقة للمجاز التى جاءت فى كتابات الجاحظ بشكل عفوى : الحيوان ج : 4 ص : 394 وما بعدها وج : 2 ص : 280 وما بعدها .

والشعر والنثر العربيين ، بل وفى الكلام اليومى العادى ، وانما وقف عندها وقفات انطباعية وتنظيرية ، موضحا أن العدول عن اللفظة بمعناها الحقيقى الى استعمالها فى سياق يجعلها من المجاز ، ظاهرة لغوية أساسية فى الكلام العربى ، لا يستطيع الجاهل لها أو المعاند المنكر لخصوصيتها المتميزة ، أن يفهم هذا الكلام حق الفهم ، أو يحمله على وجهه الصحيح، وغرض المتكلم الاساسى منه ·

أما مسألة نوع العلاقة بين الكلمة الموضوعة فى أصل اللغة لمعنى ما والكلمة التى استعملت مكانها ، فقد ذكر الجاحظ بعضا منها بذكاء فذ ، لم يتوافر لكثير من البلاغيين بعده ، الا بعد مرحلة من الانتاج والاستيعاب والتمثل ، سبقتهم وهيأت لهم ادراك أنواع هذه العلاقات ·

ويجب أن لا نتحمس لصاحبنا بشكل انفعالى — فيما يخص هذه القضية — فنظن انه أتى على ذكر اكثر (العلاقات) ، أو أنه استوعبها استيعابا تاما جعله يتحدث عنها بتفصيل ودقة ووضوح ، بل كان حديثه عن علاقة الحقيقة بالمجاز حديثا عابرا فى أكثره ، لكنه تغلب عليه سمة اللمح الذكى والانطباع العلمى الموفق ·

وأوضح ما ذكره أبو عثمان من هذه العلاقات : المشابهة وهى التى تجعل المجاز استعارة ، ولهذا موضع آخر ، أما ما يهمنا هنا فهذه العلاقة بحد ذاتها قال : « ان العرب قد تسمى المتعامى أعمى والمتصامم أصم ، ويقولون لمن عمل عمل من لا يعقل : لا يعقل وانما الكلام محمول على الكلام (39) ، وذلك أن المتعامى اذا تعامى صار فى الجهل كالاعمى ، فلما أشبهه من وجه سمى باسمه » (40) ·

ومعناه أن العلاقة بين العمى والصمم المستعملين مجازا وبين العمى والصمم المستعملين حقيقة هى المشابهة ، لان حال المتعامى عن أمر من الامور تشبه حال الاعمى الذى لا يرى اطلاقا · وكذا حال المتصامم تشبه فى وجه من الوجوه حال الاصم · فلما وقعت هذه المشابهة سمى المتعامى أعمى والمتصامم أصم ·

---

40) رسالة فى الرد على المشبهة — ص : 20 ·
39) فى النص المحقق : على كلام والصواب اثبات ال ·

ويقول فى مكان آخر مبرزا هذا النوع من العلاقات : « وأسماء حدثت ولم تكن ، وانما اشتقت لهم من أسماء متقدمة ، على التشبيه » (41) مثل : مخضرم ومظلومة ·

ولم يقتصر الجاحظ فى ذكر نوع العلاقة بين الحقيقة والمجاز على المشابهة ، بل أشار أيضا الى ما اسماه البلاغيون المتأخرون « المحلية »، اى ذكر المحل وارادة الحال ، أو ذكر الموضع وارادة « ما » أو « من » بالموضع · قال : « ومن هذا الباب (أى المجاز) » الملة ، والملة موضع الخبزة ، فسموا الخبزة باسم موضعها » (42) ·

ومن العلاقات التى نص عليها أبو عثمان ، ما سمى بعده لدى البلاغيين : « اعتبار ما يكون » قال : وأما قوله عز وجل : « يخرج من بطونها شراب » فالعسل ليس بشراب ، وانما هو شيء يحول بالماء شرابا، أو بالماء نبيذا ، فسماه كما ترى شرابا ، اذ كان يجيء منه الشراب » (43) ·

والمقصود أن العسل سمى شرابا لاعتبار ما يكون منه اذ انه يحول الى شراب أو نبيذ بعد مزجه بالماء » (44) ·

ولعلنا نلاحظ من خلال هذا الذى ذكرناه أن الجاحظ قد استوعب ظاهرة المجاز استيعابا كبيرا على المستويين النظرى والتطبيقى ، فوعاها بدقة ، الى حد جعله يذكر أسبابها الاجتماعية واللغوية ، ويذكر أنواعا مختلفة للظاهرة ، مسندة بعدد مماثل من الامثلة ، ومردفة أحيانا بانطباعاته العلمية الذكية والدقيقة · ولنلم بهذا الاستيعاب والوعى لقضية المجاز ، علينا أن نفهمهما — لا شك — ضمن سياق تاريخى وعلمى ، يجعلنا نتصور جهد غيره ممن سبقه أو عاصره أو تلاه مباشرة ، حتى نستطيع ادراك اضافاته وتأثيره العلميين ·

2 — المجاز قبل الجاحظ :

وأول ما يتبادر الى ذهن دارس تاريخ التأليف البلاغى عند علماء

41) الحيوان — ج : 1 ص : 330 — 331 ·
42) المصدر نفسه ص : 333 ·
43) الحيوان : ج : 5 ص : 425 ·
44) انظر فى شأن هذه العلاقة : البرهان فى علوم القرآن : الزركشى : ج : 2 ص : 278·

العرب القدماء ، من بحث فى المجاز ، كتاب أبى عبيدة معمر بن المثنى « مجاز القرآن » ، لان صاحبه عاصر فجر التأليف العربى فى موضوع شرح القرآن وتفسيره وتأويله ، ولا شك أن هذا الموضوع مرتبط ارتباطا وثيقا بالبلاغة عند العرب . كما أن عنوان كتابه ، بحد ذاته يفرض على الباحث التوقف عنده لادراك ما يعنيه أبو عبيدة بالمجاز ، وكذا القصد من تأليف كتاب خاص بهذه المسألة ، حسب مفهومها لدى هذا العالم المتقدم على الجاحظ ، ثم نوع ما ذكره من ظواهر لغوية أدرجها تحت هذا العنوان العريض الذى آثر أن يجعله مجازا .

ان المتصفح لكتاب أبى عبيدة يجد استعمالات مختلفة ومتنوعة للفظة مجاز ، أبرزها صيغة اسم المكان من جاز يجوز جوازا . كنحو قوله : « والسورة من القرآن يهمزها بعضهم وبعضهم لا يهمزها ، وانما سميت سورة فى لغة من لا يهمزها لانه يجعل مجازها مجاز منزلة الى منزلة أخرى كمجاز سورة البناء » ... (45)

ومجاز سؤرة فى لغة من همزها ، مجاز قطعة من القرآن على حدة وفضلة منه لانه يجعلها من قولهم : أسأرت سؤرا منه ، أى أبقيت وافضلت منه فضلة » (46) .

كذلك من الصيغ الواردة للفظة ، الفعل على أصله اللغوى الثلاثى كقوله : « ومجاز (اياك نعبد) : اذا بدىء بكناية (47) المفعول قبل الفعل جاز الكلام ، فاذا بدأت بالفعل لم يجز كقولك : نعبد اياك » (48).

وترد عند أبى عبيدة صيغة أخرى للكلمة قريبة من هاته التى ذكرت آنفا وهى فعل : اجتاز يجتاز كقوله شارحا جواز حذف الخافض فى قوله تعالى : « واختار موسى قومه سبعين رجلا » (49) : مجاز اختار موسى من قومه . ولكن بعض العرب يجتازون فيحذفون (من) قال العجاج :

تحت التى اختار له الله الشجر

---

45) مجاز القرآن ج 1 ـ ص : 3 .
46) المصدر نفسه ص : 5 .
47) انظر مفهوم الكناية عند ابى عبدة فى ج 1 ص : 246 ـ 247 .
48) مجاز القرآن ج 1 ـ ص : 24 .
49) الاعراف ص : 155 .

اى تحت الشجرة التى اختار له الله من الشجر » (50) ·

ومن الواضح ان معنى اللفظة فى جميع ما ورد لها من صيغ ، هو ما يجوز فى العربية من وجوه التعبير ، وان كان ذلك مخالفا للقواعد ، خارجا على السنن والمقاييس · اى ان المجاز عند ابى عبيدة هو جعل الاستعمال الذى يبدو شاذا ، خاضعا الى تعليل معين ، مرجعه السماع الذى يستند الى ورود الاستعمالات الخارجة عن العادة فى النص القرآنى ، ودعمها بما يوافقها من كلام العرب ·

وقد حدد ابو عبيدة لهذه الطرق والاستعمالات الشاذة عن القاعدة تسعة عشر وجها ، تجوز فى كلام العرب كما جازت فى القرآن · ذكرها فى مطلع كتابه بشكل نظرى (51) مجمل ، ثم فصل القول فى كل واحد منها بشكل تطبيقى ، مقدما النص القرآنى ، ومردفا هذا النص بما يوائمه من نصوص شعرية ونثرية تؤكد جواز الاستعمال ·

فمن هذه الوجوه الجائزة او الاستعمالات التى تبدو شاذة بالمقارنة مع القاعدة العامة ، وغير شاذة بالمقارنة مع ما ورد من كلام العرب على مثالها :

مجاز ما حذف وفيه مضمر ، قال ابو عبيدة شارحا الآية الكريمة : « وسل القرية التى كنا فيها والعير التى اقبلنا فيها » (52) ، « فهذا محذوف فيه مضمر (53) مجازه : وسل اهل القرية ومن فى العير » (54) ·

ومجاز ما يحول خبره الى شيء من سببه ، ويترك خبره هو قال : « فظلت أعناقهم لها خاضعين » (55) حول الخبر الى الكناية التى فى آخر الاعناق » (56) ·

---

50) مجاز القرآن ج 1 — ص : 229 ·
51) المصدر السابق ص : 19 ·
52) يوسف : 82 ·
53) فى النص المحقق : فيه ضمير ·
54) مجاز القرآن ج 1 — ص : 8 ·
55) الشعراء : 4 ·
56) المصدر نفسه ص : 12 ·

ومجاز حذف ياء النداء كما فى قوله تعالى : « مالك يوم الدين » فى قراءة من نصب « مالك » . قال أبو عبيدة : (مالك يوم الدين) نصب على النداء ، وقد تحذف ياء النداء ، مجازه : يامالك يوم الدين ، لانه يخاطب شاهدا ، ألا تراه يقول : (اياك نعبد) فهذه حجة لمن نصب . ومن جره قال : هما كلامان . (...) ومجاز من جر « مالك يوم الدين » أنه حدث فى مخاطبة غائب ، ثم رجع فخاطب شاهدا فقال : « اياك نعبد وايـاك نستعين ، اهدنا » ، قال عنترة :

شطت مزار العاشقين فأصبحت   عسرا على طلابك ابنة مخرم(57)

وواضح من هذه الوجوه التى ذكرتها أن أبا عبيدة يشرح الاستعمال القرآنى الذى يبدو خارجا عن سنن العربية وقواعدها ، خاصة بالنسبة لمن لا يعرف هذه العربية طبعا وسجية ، أو لمن لم يتعمق أساليبها وطرقها التعبيرية ، اذ أن قوله تعالى فى المثال الاول : « وسل القرية التى كنا فيها والعير التى أقبلنا فيها » ، قد حذف منه مضمران هما « أهل » و (من) ، لان القرية لا تسأل ، والعير لا تجيب ... وهذا الحذف يبدو غير متسق مع اغلب ما جرى عليه الكلام العادى فى المخاطبات اليومية . ومعناه أن الامر سيبدو لغير الملم بالاساليب العربية وطرق قولها ، شاذا غير متجانس مع القواعد العامة لهذه الطرق وتلك الاساليب . الا أن المتمعن فى الآية يدرك لا شك نوع الحذف الذى وقع فيها ، أو جنس ما أضمر فيها ، وهو حذف المضاف والابقاء على المضاف اليه فى السياق الواضح ، وهو أسلوب مستعمل فى طرق القول الفنية التى لا يتوخى منها مجرد الابلاغ والخطاب العادى . قال تعالى : «واشربوا فى قلوبهم العجل بكفرهم» (58) ، والمضمر فى الآية الكريمة هو (حب) .

ويظهر كذلك أن قوله تعالى : « فظلت أعناقهم لها خاضعين » غير متناسق مع قواعد ومقاييس الكلام العادى ، لان رد الخبر بصيغة العاقل على غير العاقل ، غير جائز فى هذا الكلام ، فيجب تبعا لذلك أن يكون الاتساق مع القاعدة يقتضى أن نقول : (خاضعة) . الا أن الامر أعمق من هذه

---

57) مجاز القرآن ج 1 ـ ص : 22 ـ 23 ـ شطت : جاوزت وابتعدت .
58) س : البقرة : 93 .

النظرة السطحية للاية الكريمة ، اذ أنه تعالى قصد أن أصحاب الاعناق هم الذين يظلون خاضعين ، أى أن خبر ظل متعلق بهم لا بالاعناق ، والتقدير : ظل أصحاب الاعناق لها خاضعين ٠

أما بالنسبة للمثال الثالث ، فانه قد حذفت فيه ياء النداء ، لان التقدير بالنسبة لمن نصب « مالك » هو ٠٠ (يامالك) ، وهذا التصرف اللغوى غير جائز فى كلامنا العربى العادى ، الا انه كثيرا ما يصادفنا فى الاساليب العربية الفصيحة التى يخاطب بها صاحبها من يفهم عنه بفطرة أو دراية ٠ قال عمران بن حطان :

فاعذر أخاك ابن زنباع فان له
فى النائبات خطوبا ذات ألوان (59)

ونجد الشىء نفسه فى قراءة من قرأ : « مالك » بالجر ، لان الرجوع من مخاطبة الغائب الى مخاطبة الحاضر طريقة فى التعبير غير مستعملة فى كلامنا العادى ، لانها خارجة عن العرف والقواعد المستعملة ، الا أنها تصرف لغوى جائز فى العربية ، وقد جاء فى أشكال الخطاب الرفيعة ، كما هو الامر بالنسبة للقرآن وكذا بالنسبة للشعر العربى القديم ٠

وتوجد فى العربية مجازات أخرى غير هاته التى ذكرت ، منها : « مجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجميع ، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع ووقع معناه على الاثنين ، ومجاز ما جاء لفظه خبر الجميع على لفظ خبر الواحد ، ومجاز ما جاء الجميع فى موضع الواحد اذا أشرك بينه وبين آخر مفرد (60) ٠ وقد ذكر أبو عبيدة أمثلة لكل هذه المجازات من القرآن وغير القرآن ، ليوضح غرضه الاساسي من كتابه ، وهو أن فى العربية طرقا وأوجها فى القول ، تجوز وان لم تنسجم مع النظام العام لهذه اللغة وعرفها الغالب على استعمالاتها ٠

ومعنى هذا أن كتاب أبى عبيدة ليس فى غريب القرآن كما تصور بعض الباحثين (61) ، ولا فى مجازه بالمعنى البلاغى لمصطلح المجاز ، بل انه — وان تضمن شرح الغريب ، وذكر بعض المجازات بمعناها عند

---

60) مجاز القرآن ج 1 ص : 18 — 19 ٠
59) شعر الخوارج : جمع وتحقيق د٠ احسان عباس ص : 161 ٠
61) انظر : فى تاريخ البلاغة العربية : د٠ عبد العزيز عتيق ص : 38 — 39 ٠

أصحاب البلاغة ــ كتاب قد وضع أصلا لمحاولة تحديد طرق القول الجائزة فى كلام العرب ، وان خرجت على القواعد العامة للغة القوم ، وخرق تناسقها مع سننهم المألوفة بشكل متواتر فى خطاباتهم اليومية ٠

فاذا تركنا كتاب أبى عبيدة ، بعد أن وقفنا على أن المجاز عنده لا يعنى اطلاقا ما نفهمه من الكلمة حسب استعمالها عند الجاحظ ، طالعنا كتاب الفراء « معانى القرآن » ٠ وهو واحد من هذه الكتب التى ألفت فى شرح الآيات القرآنية ، وضبط قراءتها ، وتفسير معانيها وطرق تعبيرها ، وقد سار فيه صاحبه على الترتيب الاصلى للمصحف الكريم ، بدءا بالفاتحة وانتهاء بسورة الناس ٠ فيختار من الآيات القرآنية ما يبدو مستعصيا على الفهم بالنسبة لقارىء القرآن العادى ، فيذكر وجوه قراءة الآية ، ويشرح غريبها شرحا لغويا دقيقا ، ويقف عند وجوه اعراب بعض هذا اللفظ ، وقفة رجل النحو المعلل لهذه الوجوه والمحدد لقوانينها ٠ لكنه الى جانب الشرح اللغوى والتأويل النحوى ، يقف أحيانا عند أسلوب التعبير وطريقة القول ، فيتحدث عن الايجاز بالحذف (62) والتوكيد بالزيادة فى اللفظ (63) والتشبيه (64) ، والتعريض (65) ، وضرب المثل (66) ٠

أما حديثه عن المجاز فيمكن تقسيمه الى قسمين :

أ ــ قسم ذكر فيه أمثلة للمجاز دون أن ينص ولو بشكل غير مباشر على أنه مما يجوز فى كلام العرب بالحذف أو بالعدول عن اللفظ الاصلى الى ما له علاقة به ٠ وهو فى هذا القسم يتأول المعنى المراد ، فيذكره بوضوح تام ، لكنه لا يشير اطلاقا الى أن ذلك يعد مجازا ٠ ويتضح الامر من خلال تأوله معنى قوله تعالى : « فما ربحت تجارتهم » (67) قائلا : « كيف تربح التجارة وانما يربح الرجل التاجر » ؟

وذلك من كلام العرب : ربح بيعك وخسر بيعك ، فحسن القول بذلك،

---

62) معانى القرآن الفراء ج : 2 ص : 63 وص : 278 ٠
63) المصدر نفسه ج : 2 ص : 228 ٠
64) المصدر نفسه ج : 2 ص : 330 وص : 387 ٠ وج : 3 ص : 117 وص : 155٠
65) المصدر نفسه ج : 2 ص : 388 ٠
56) المصدر نفسه ج : 1 ص : 15 وص : 99 ٠ وج : 3 ص : 9 ٠
67) البقرة : 16 ٠

لان الربح والخسران انما يكونان فى التجارة ، فعلم معناه ، ومثله من كلام العرب : هذا ليل نائم . ومثله من كتاب الله :

« فاذا عزم الامر » (68) وانما العزيمة للرجال (69) ... »

وواضح أن الآية التى يتأول الفراء معناها مشتملة على مجاز عقلى، تم به اسناد الفعل الى غير ما هو له ، وهو نفس ما نتأول به قوله تعالى : « فاذا عـزم الامـر » لان الذى يعزم انمـا هـو صاحـب الامـر لا الامر . وكذلك قول العرب : هذا ليل نائم مشتمل على اسناد الفعل لليل عوضا من اسنادها للنائم .

ويتأول الفراء معنى قوله تعالى : « حتى تضع الحرب أوزارها » (70) بأن « الهاء التى فى أوزارها تكون للحرب وأنت تعنى أوزار أهلها ، وتكون لاهل الشرك خاصة » (71) . ومعناه أننا أسندنا الفعل للحرب ، وهو ليس لها ، وانما هو لاهل الحرب ، اذ المراد : حتى يضع أهل الحرب أوزارهم .

ومن هذا النوع — أعنى ما ذكره الفراء من أمثلة للمجاز دون أن يشير الى أنه منه — قوله تعالى : « وأشربوا فى قلوبهم العجل بكفرهم » (72)، فأردف الفراء الآية بقوله : « فانه أراد حب العجل ، ومثل هذا مما تحذفه العرب كثير . قال الله : « واسأل القرية التى كنا فيها والعير التى أقبلنا فيها » (73) ، والمعنى : سل أهل القرية وأهل العير » (74) .

ونلاحظ أن فى الآيتين اللتين ذكرهما مجازا بالحذف ، اذ حذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه .

ومن هذا القسم أيضا اشارة الفراء الى نوع آخر من المجاز ، ليس من باب الحذف ولا من باب المجاز العقلى ، وانما هو من باب العدول عـن اللفظ الى ذكر سببه ، فتكون العلاقة بينهما السببية . ومنه قوله تعالى :

---

68) محمـــد : 21 .
69) معانى القرآن ج : 1 ص : 14 .
70) س : محمد : 4 .
71) معانى القرآن — ج : 3 — ص : 57 .
72) س : البقرة : 93 .
73) س : يوســف : 82 .
74) المصدر السابق ج : 1 — ص : 416 .

« كنتم تأتوننا عن اليمين » (75) ، والمراد باليمين هنا — حسب رأيه — القدرة والقوة ، لان المعنى هو أنهم كانوا يأتونهم من قبل الدين ، أى أنهم يخدعونهم بأقوى الوجوه · وهذه القدرة أو القوة نفسها هى المراد من قوله تعالى : « فراغ عليهم ضربا باليمين » (76) ·

قال الشماخ :

اذا ما غاية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين (77)

أى بالقدرة والقوة ·

لكن صاحب « معانى القرآن » لم يشر اطلاقا الى أن هذا الذى ذكره — سواء بالنسبة للنوع الاول أو النوع الثانى أو الثالث — من باب المجاز، وانما ورد ذكره لهذه الامثلة فى معرض شرحه لمعانى بعض الآيات القرآنية، وقد فرض عليه هذا الشرح ، بشكل أو بآخر ، نوعا من التأويل ، فكان المجاز العقلى والمجاز بالحذف ومجاز السببية من بعض ما أول اليه النص القرآنى من طرف الفراء ·

ب — أما القسم الثانى من المجازات التى تحدث عنها الفراء فانه يتخلله الالماح الى أنه فعلا من باب المجاز ، حسب ما يعنيه المصطلح عند البلاغيين بعده · وقد اختلف أسلوب هذا الالماح بحسب تنوع الامثلة ، فهو مرة يذكر مصطلحا آخر عوضا من المجاز ، ليدل به على اقامة لفظ مقام لفظ آخر ، كنحو ما شرح به قوله تعالى : « ولكن لا تواعدوهن سرا » (78)، من أن المراد بالسر فى هذا الموضع النكاح · وهو كما قال امرؤ القيس :

الا زعمت بسباسة اليوم أننى كبرت وأن لا يشهد السر أمثالى (79)

---

75) س : الصافات : 29 ·
76) س : الصافات : 93 ·
77) أشهر الروايات كما فى ديوان الشماخ ، ص : 336 « اذا ما راية رفعت لمجد » والغاية بمعنى الراية والعلامة أيضا .
78) البقرة : 235 .
79) من قصيدة امرىء القيس التى مطلعها :
الاعم صباحا أيها الطلل البالى وهل يعمن من كان فى العصر الخالى
وقد أثبت المحقق قوله : « وأن لا يحسن » عوضا من : « وأن لا يشهد » كما أشار فى الهامش الى رواية : « اللهو » بدل : « السر » . انظر : شرح ديوان امرىء القيس — ص : 159 لحسن السندوبى ·

فالفراء يرى أن الله قد كنى عن هذا المعنى كنحو ما كنى عن الحاجة في قوله : « أو جاء أحد منكم من الغائط » (80) ·

وواضح أنه عدل في هذه الامثلة عن اللفظ الموضوع للمعنى الى ذكر غيره ، وذلك لوقاحة هذا اللفظ ونبوه عن الذوق الاخلاقي والاجتماعي · وكل ذلك من المجاز ، الا أن الفراء قال : « كنى عن هذا المعنى » ، أي اشار اليه بلفظ آخر يوحي به ويلمح اليه للعلاقة التي بينهما ·

وتتضح اشارة الفراء الى المجاز في بعض النصوص القرآنية التي يشرحها حين يذكر ما يقترب من المصطلح ويعبر عن معناه كقوله : «وقوله: « بل مكر الليل والنهار » (81) ، المكر ليس لليل ولا للنهار ، انما المعنى: بل مكركم بالليل والنهار · وقد يجوز أن نضيف الفعل الى الليل والنهار ويكونا كالفاعلين لان العرب تقول : نهارك صائم وليلك قائم ، ثم تضيف الفعل الى الليل والنهار ، وهو في المعنى للادميين ، كما تقول نام ليلك ، وعزم الامر ، انما عزمه القوم · فهذا مما يعرف معناه فتتسع به العرب»(82)·

ويقفنا النص على أن اسناد الفعل الى ما ليس له أو اضافته الى غير فاعله كما قال الفراء ، جائز في بعض كلام العرب ، اذا علم المعنى وفهم من السياق ، وذلك لاتساع في العربية يعرفه أهلها · وقد ورد الجواز والاتساع صراحة في كلام الفراء ، وهما لفظتان تقتربان أكثر من مصطلح المجاز وتشيران اليه بوضوح أدق مما يوحي به قوله : (كنى) في الامثلة السابقة ·

ونتأكد من اقتراب هذه الاشارات للمعنى البلاغي لكلمة (مجاز) حين يكررها الفراء بصيغ أخرى كقوله : جاز واجازة ، في شرحه الاية الكريمة: « فسنيسره للعسرى » (83) ، مجيبا المتسائل : « هل في العسرى تيسير»؟ فيقال في هذا في اجازته بمنزلة قول الله تبارك وتعالى : « وبشر الذين كفروا بعذاب اليم » (84) ، والبشارة في الاصل على المفرح والسار ، فاذا

---

80) النساء : 43 والمائدة : 6 ، وانظر : معاني القرآن ـ الفراء ج : 1 ص : 153·
81) سبأ : 33 ·
82) معاني القرآن ـ ج : 2 ص : 363 ·
83) الليل : 10 ·
84) التوبة : 3 ·

جمعت فى (85) كلامين : هـذا خير وهذا شر جاز التيسير فيهما جميعا » (86) ·

ويمكننا أن نستخلص من هذه الوقفة الوجيزة عند « معانى القرآن » أن صاحبه بين موقفين اثنين ، يوضحان أنه يفهم المجاز باعتباره أسلوبا لغويا وطريقة فى التعبير ، ولكنه فى كليهما لا يعيه باعتباره ظاهرة لغوية متعددة الاشكال ومتنوعة التجليات ذات أسباب وشروط وقوانين ·

الموقف الاول يتميز بأن الفراء يذكر مجازات متعددة يجب أن نسلكها فى اطار تأويله وشرحه لمعنى النص القرآنى ·

أما الموقف الثانى فهو اشارة الفراء الى المجاز بلفظ آخر غيره ، أو بصيغة مشتقة منه ·

وهو فى جميع ذلك لم يستوعب الظاهرة استيعابا واضحا كما نجد عند الجاحظ ، الذى اتخذ عنده المجاز معنى خاصا ـ هو استعمال اللفظ فى غير ما وضع له فى أصل اللغة ـ فبحث عن أسبابه ومنشئه ، ثم ذكر أمثلة له استقاها من النص القرآنى ومن الشعر العربى ، واعتبره اتساعا فى اللغة وجرأة عليها ، فتحدث عنه فى باب خاص به أو فى معرض حديثه عن شىء آخر غيره ـ بشكل نظرى ، يتميز بانطباعاته العلمية الدقيقة ، وبشكل تطبيقى ، يوضح فيه عن طريق الامثلة العديدة جزئيات الظاهرة وانعكاساتها فى لغة العرب ؟

3 ـ المجاز بعيد الجاحظ :

فما نوع التأثير الذى مارسه الجاحظ ـ فيما يخص المجاز على الجيل الذى تلاه مباشرة ، من المهتمين بالدراسات القرآنية واللغوية ؟ ان تأمل كتاب ابن قتيبة (تأويل مشكل القرآن) كفيل بأن يوضح لنا نوع هذا التأثير·

ومتصفح هذا الكتاب يجد أن الرجل قد تأثر بأبى عبيدة أولا وبالجاحظ ثانيا ، وأضاف الى بحث المجاز اجتهاده الخاص وآراءه الشخصية كما تقتضى ذلك طبيعة البحث العلمى وقوانين تطوره ·

85) كذا فى الاصل المحقق : وربما كان الاصح أن نقول : بين الكلامين ·
86) معانى القرآن ـ الفراء ج : 3 ص : 270 ·

فالمجاز عند ابن قتيبة يعنى طرق القول ومآخذه ، ومنه الاستعارة والتمثيل والقلب ، والتقديم والتأخير ، والحذف والتكرار ، والاخفاء والاظهار والتعريض ، والافصاح والكناية والايضاح ، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع (87) ...

وبكل هذه الطرق فى القول والمذاهب جاء القرآن · ولا شك أن معنى المصطلح عنده هو نفس ما نجده عند أبى عبيدة فى كتابه (مجاز القرآن) كما مر بنا قبل قليل · الا أنه أضاف الى أبوابه (طرق قول) لم يذكرها أبو عبيدة ، وحذف طرقا تعبيرية جاءت فى الاوجه التسعة عشر التى حددها صاحب (مجاز القرآن) ، باعتبارها وجوها تجوز فى العربية وان كان ذلك مخالفا لظاهر القواعد وتواترها ·

ولكن هذا المصطلح يكتسى أحيانا عند ابن قتيبة صبغة خصوصية ، داخل هذا التحديد العام الذى يوافق استعماله عند أبى عبيدة ، فيصبح فى هذه الاحيان دالا على المجاز بمعناه البلاغى ، الذى يبعث — فى رأى ابن قتيبة — على الغلط فى تأويل النص القرآنى وفهمه ، وهو ما أدى الى تشعب مذاهب التفسير وطرق التدين (88) ·

ومن هذه الخصوصية التى يتخذها مصطلح المجاز فى كتاب (مشكل القرآن) ليدل على معناه البلاغى شرح ابن قتيبة لقوله تعالى : « سنفرغ لكم أيها الثقلان » (89) · قائلا : « الله تبارك وتعالى لا يشغله شأن عن شأن ومجازه : سنقصد لكم بعد طول الترك والامهال » (90) · وكذا تأويله لارادة الجدار وسؤال القرية فى الآيتين : « فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه » (91) · « واسأل القرية التى كنا فيها » (92) · فيرد ابن قتيبة على من طعن على القرآن استعمالاته المجازية ، اعتقادا منه أن المجاز كذب قائلا : « ولو كان المجاز كذبا ، وكل فعل ينسب الى غير الحيوان

---

87) انظر : تأويل مشكل القرآن — ابن قتيبة · ص : 15 — 16 ·
88) انظر : المصدر نفسه ص : 78 ·
89) الرحمن : 31 ·
90) المصدر السابق ص : 77 ·
91) الكهف : 77 ·
92) يوسف : 82 ·

باطلا ، كان أكثر كلامنا فاسدا ، لانا نقول : نبت البقل وطالت الشجرة واينعت الثمرة ، واقام الجبل ، ورخص السعر » (93) ·

ومعنى هذا أن اضافة الفعل لغير الانسان أو الحيوان يعد فى نظر ابن قتيبة مجازا ، لان الفعل لا يكون منها ما دامت جمادا لا ارادة لديه ولا حس ·

ومن هذه الاضافة قوله تعالى : « فاذا عزم الامر » (94) ، وانما — يقول ابن قتيبة — يعزم عليه · ولذلك فان منكر ارادة الجدار وسؤال القرية وعزم الامر ، ينكر لا شك مذهبا من مذاهب بالعربية فى التعبير وطريقة من طرق استعمالاتها اللغوية — فقد « أنشد السجستانى عن أبى عبيدة : فى مثل ذلك :

يريد الرمح صدر أبى براء ويرغب عن دماء بنى عقيل

وانشد الفراء :

ان دهرا يلف شملى بجمل لزمان يهم بالاحسان (95)

والعرب تقول : بأرض فلان شجر قد صاح ، اى طال ، لما تبين الشجر للناظر بطوله ، ودل على نفسه ، جعله كأنه صائح ، لان الصائح يدل على نفسه » (96) ·

ثم تزداد خصوصية المصطلح دقة فتصبح الاستعارة بابا من ابواب المجاز ، يحدد ابن قتيبة تحديدا علميا يجعل الباحث يعتقد بأن بحث المجاز قد اتضح بشكل كبير فى هذه المرحلة من مراحل الفكر البلاغى عند العرب، على المستوى النظرى والتطبيقى ، قال : « فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة اذا كان المسمى بها بسبب من الاخرى او مجاورا لها أو مشاكلا، فيقولون للنبات : نوء لانه يكون عن النوء عندهم · قال رؤبة بن العجاج : (وجف أنواء السحاب المرتزق) · اى جف البقل · ويقولون للمطر : سماء

---

93) تأويل مشكل القرآن ص : 99 ·
94) محمد : 21 ·
95) الجمل : الحبل او قلس السفنة ·
96) تاويل مشكل القرآن ص : 100 ·

لانه من السماء ينزل ، فيقال ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم ، قال الشاعر:

اذا سقط السمـــاء بأرض قـــوم   رعينـــاه وان كانوا غضابا (97)

ولا شك أن هذا الذى يذكره ابن قتيبة هو نفسه ما حدد به البلاغيون معنى المجاز اللغوى المفرد ، الراجع الى معنى الكلمة (98) ، الا انه استعمل لفظ الاستعارة للدلالة على هذا النوع من المجاز ·

ولعل أهم شىء تطالعنا به فكرة ابن قتيبة عن (الاستعارة) قولـــه ان العرب تستعير اللفظة لتضعها مكان اللفظة اذا كانت بينهما علاقة سبب او مجاورة او مشاكلة · اى ان المجاز استعمال اللفظة فى غير ما وضعت له فى أصل اللغة ، لعلاقة معينة بين اللفظ المستعمل واللفظ المعدول عنه ·

ومعنى هذا الذى ذكرناه عن ابن قتيبة انه يستعمل المجاز بمفهومه عند ابى عبيدة ، اى للدلالة على طرق القول الجائزة فى لغة العـــرب ، ويستخدمه فى الوقت نفسه وضوح مطلق فيما يتعلق باسناد الفعل الى غير ما هو له ، وهو ما اسماه البلاغيون المتأخرون مجازا عقليا · ثم يأتـــى بمصطلح الاستعارة للدلالة على استعمال الكلمة فى غير ما وضعت له فى أصل اللغة · وهو فى كل ذلك واضح التأثر بمن سبقه من علماء العربيـــة الذين تصدوا بشكل مباشر أو غير مباشر لشرح النص القرآنى وتأويـــل معناه · وتأثير الجاحظ فيه يظهر من خلال ما اسماه ابن قتيبة استعارة ، فهو وان غير المصطلح واستبدل به غيره ، قد أتى بما ذكره الجاحظ مـــن تعريف عام للمجاز المفرد ، وامثلة تطبيقية له ·

---

97) المصدر السابـــق ص : 102 ·
98) انظر : مفتاح العلوم ــ السكاكى ص : 154 ·

الفصـــل السابـــع

الدلالة الموحية

3 ــ الاستعـــــــــارة :

تتخذ لفظة الاستعارة عند الجاحظ شكل بين اثنين من الاستعمال ، وتدل تبعا لذلك على معنيين مختلفين اختلافا دقيقا الى حد التقارب ، واول الاستعمالين او المعنيين الاستعارة بمعناها اللغوى الذى يرجع فى أصله الى الاعارة بمعناها المادى ٠

وثانيهما : اخذ كلمة او لفظة من المجال الذى استعملت فيه حسب الوضع اللغوى الى مجال آخر يبتعد قليلا أو كثيرا عن أصل الوضع ، فتستعمـــل الكلمـــة او اللفظـــة لتدل على معنى جديـــد ، قـــال : « واصل الخطف الاخذ فى سرعة ، ثم استعير لكل سريع » (1) ٠

ومعناه ان أصل الخطف حسب المواضعة اللغوية الاولى للكلمة ، ان تاخذ الشىء من صاحبه او من مكانه بسرعة ، لكن اللفظة استعيرت لمعان أخرى قريبة من المعنى الاصلى كى تدل فى كثير من الاستعمـــالات علـــى كـــل سرعـــة ٠

وهذا الضرب من الاخذ اللغوى كثير فى العربية ، فمن ذلك البلق ، واصله فى الخيل ، « والعرب تستعير ذلك وتضعه فى مواضع كثيرة ، وقال الشاعر ، وهو يريد بياض الصبح المخالط بسواد فى بقية الليل :

حبسناهم حتـــى أضاء لنـــا (2) من الصبح مشهود الشواكل ابلق(3)

فالشاعر قد استعار لفظة : ابلق من مجالها اللغوى الذى تستعمل

1) البيان والتبيـــين ج : 1 ص : 366 ٠
2) كذا فى النص المحقق ، مع عدم الاشارة الى صاحب البيت ، ولم أعثر عليه فيما بين يدى من مراجع ــ البرصان والعرجا ــ الجاحظ ــ ص : 27 ٠
3) الشواكل : ج شاكلة : الناحية والجانب ــ اللسان : شكل ، وأساس البلاغـــة ص : 240 ٠

فيه على أصلها ، وهو أن نقول : فرس أبلق ، ونحن نعنى فرسا أبيض أسود ، الى مجال آخر هو الصبح المخالط ببقية الظلمة ٠

والاستعارة بحسب هذا المفهوم مجاز لغوى مفرد ، أى لفظ مستعمل استعمالا جديدا ، قريبا بشكل أو بآخر من الاستعمال الاصلى ، بحسب وضع اللغة ٠ ولعل الجاحظ حين استخدم مصطلح الاستعارة بدلا من مصطلح المجاز قد قصد الى ان هذا الانتقال بالخطف والبلق وغيرهما من الالفاظ المفردة ، ضرب خاص من المجاز ، لا بد أن نسميه استعارة حتى نميز بينه وبين سائر أنواع هذا التصرف اللغوى ، وندرك فى الوقت نفسه الفرق بين المجاز والاستعارة ٠

فهل استطاع الجاحظ ان يعى ذلك وعيا تاما ، وأن يقفنا على الفرق الدقيق والواضح بين ظاهرتين لغويتين ، مرتبطتين ومتشابهتين الى حد كبير ؟ ان الاستعمال الجاحظى الثانى لمصطلح الاستعارة يجعل الباحث مطمئنا الى أن الرجل قد تبين الفرق بين هذين التصرفين اللغويين بوضوح تام ، وعبر عنه بما لا يدع مجالا للشك فى انه أول باحث فى البلاغة العربية ادرك أن الاستعارة استعمال للفظ فى غير ما وضع له ، لعلاقة المشابهة قال : « ولو كانوا لا يسمون انسيابها وانسياحها (يعنى الحية) مشيا وسعيا لكان ذلك مما يجوز على التشبيه والبدل ، وأن قام الشىء مقام الشىء أو مقام صاحبه ، فمن عادة العرب أن تشبه به فى حالات كثيرة »(4)٠

ولا بد أن ننتبه ونحن بصدد قراءة هذا الكلام الى قوله : « يجوز على التشبيه » ، اذ يتضح من خلاله ان قولنا : مشت الحية أو سعت يجوز عوضا من قولنا : انسابت وانساحت ، لان المشابهة بين المشى والانسياب واضحة كبيرة ، ومعناه أن المشى ــ فيما يتعلق بالحية ــ مجاز يستند الى المشابهة ٠

ولنتأكد من ادراك ابى عثمان للمشابهة بين اللفظة المستعملة مجازا والكلمة الموضوعة أصلا للمعنى المعبر عنه ، لا بد أن نقف على نصوص أخرى تدعمه وتسنده ٠ قال : « وقد يسمون الكبر والطغيان ، والخنزوانة

---

4) الحيوان ج : 6 ص : 193 ٠

والغضب الشديد شيطانا ، على التشبيه .

قال عمر بن الخطاب ، رضى الله تعالى عنه : والله لانزعن نعرته ، ولاضربنه حتى أنزع شيطانه من نخرته » (5) ؟

الشيطان فى كلام عمر استعمال مختلف عن أصل الكلمة ، لعلاقة المشابهة بين الكبر والشيطان ، المستمدة من أن المتكبر والطاغى والغاضب، فى الاعتقاد العربى ، قد ركبهم الشيطان فأغواهم .

وكذلك فعلوا حين اشتهر الضب عندهم بالحقد والغش ، فسموا كل حقد يكنه الشخص لغيره ضبا ، للتشبيه الذى عقدوه بين هذه العاطفة البشرية وذلك الحيوان ، قال معن بن أوس :

الا من لمولى لا يزال كأنه صفا فيه صدع لا يدانيه شاعب
تدب ضباب الغش تحت ضلوعه لاهل الندى من قومه بالعقارب (6)

وقال ابو دهبل الجمحى :

فاعلم بأنى لمن عاديت مضطغن ضبا وانى عليك اليوم محسود (7)

وقد أدرك ابو عثمان هذه المشابهة بين الضب والحقد ، وكذا تسمية عاطفة انسانية خبيثة باسم حيوان معروف عندهم بهذا النوع من الخبث، فقال :

« ولذلك شبهوا الحقد الكامن فى القلب ، الذى يسرى ضرره ، وتدب عقاربه بالضب ، فسموا ذلك الحقد ضبا » (8) .

يتضح اذن أن الجاحظ قد وعى أن تسمية الشىء باسم غيره تنشأ عن الشبه بينهما ، وعى ذلك وعيا دقيقا ودل عليه فى وقفات متعددة تبرز ان ظاهرة أخذ بعض الالفاظ مما وضعت له الى مجالات لغوية قريبة منها :

---

5) نفسه

6) الشعب من الاضداد : الجمع والتفريق وهى هنا بالمعنى الاول — والبيتان فى الحيوان ج : 6 ص : 66 .

7) المصدر السابق ص : 66 .

8) الحيوان ج : 6 ص : 66 .

أ ـــ من المجاز ، وهو عنده ـــ كما مر بنا (9) استعمال للفظ فى غير ما وضع فى أصل اللغة ·

ب ـــ من الاستعارة ، وهى عنده تسمية الشىء باسم غيره ·

ج ـــ رجوع الظاهرة الى علاقة المشابهة بين اللفظ المستعمل واللفظ المعدول عنه بحسب معنى خاص من معانيهما ·

ومن الاستعمالات التى نص عليها الجاحظ على أساس أنها استعمالات استعارية قولهم :

« قتلت أرض جاهلها وقتل أرضا عالمها » · وكذا قولك : « ذبحنى العطش ، والمسك الذبيح » ، و « ركب بنو فلان الفلاة فقطع العطش أعناقهم » (10) ·

وهذا النوع من الاستعمال للالفاظ فى غير ما وضعت له ، لعلاقة المشابهة ، هو ما جعل الزبرقان بن بدر غير فاهم أمر عمر بقطع لسان الحطيئة ، وقد شكاه اليه غداة هجاء الشاعر له ، فقال الزبرقان : نشدك الله يا أمير المؤمنين أن تقطعه ، فان كنت لا بد فاعلا فلا تقطعه فى بيت الزبرقان · فقيل له : انه لم يذهب هناك ، انما أراد أن يقطع لسانه عنك برغبة أو رهبة » (11) ·

وسواء صحت هذه الرواية أو لم تصح عن الزبرقان ، وأنه لم يفهم مدلول القطع فى كلام عمر ، فان ما يهمنا ليس عدم فهمه ، وانما ادراك أن القطع مستعمل مجازا أو استعارة ، من طرف الجاحظ ، وهذا الاستعمال وذلك الادراك ينطبقان على قولهم : قطع العطش أعناقهم الذى مر بنا قبل قليل ، وعلى وعى جاحظى بأن القطع مستخدم فى مجالات سياقية أخرى غير مجاله الاصلى ، ويتم ذلك لعلاقة المشابهة بين المجالين ·

ومن هذه الاستعمالات الاستعارية قولنا : فلان لسان القوم ونابهم

---

9) انظر ص : 178 ·

10) البيان والتبيين ج : 2 ص : 318 ·

11) المصدر نفسه والصفحة نفسها ·

الذين يفترون عنه ، وهؤلاء أنف القوم وخراطيمهم . وبيسان (12) لسان الارض يوم القيامة ، وفلان أصطمة (13) الوادى وعين البلد (14) .
والجاحظ لا شك يقصد ـ حين يقف عند هذا العدد الكبير من الاستعارات ـ الى القول بأن هذا التصرف اللغوى ظاهرة من ظواهر العربية ، تفهم فى اطارها استعمالات كثيرة لالفاظ مستخدمة فى غير وضعها الاصلى .

ويمكننا تبعا لهذا أن نستخلص بأن أبا عثمان قد تبين الفرق بين المجاز والاستعارة ، اذ أن استعمال اللفظ فى غير ما وضع له ظاهرة أعم من اقامته مقام ما أشبهه ، وقد وقفنا سابقا على انه أدرك أنواعا للعلاقات بين اللفظ المجازى وما استعمل فيه ، كالمحلية واعتبار ما يكون (15) ونص على أن هذه الانتقالات اللغوية تستوجب بالضرورة حمل اللفظ على غير معناه ، وفهمه حسب السياق الذى ورد فيه ، لان اللغة فى رأيه لا تحتمل التعسف ، وتضييق مجال استعمال ألفاظها ، بل انها طيعة مرنة ، تمنح المتكلم امكانات كثيرة ومتنوعة ، كى يعبر عن فكره وعاطفته .

ويبدو أن أهم ما استطاع الجاحظ الكشف عنه ـ فيما يتعلق بالاستعارة ـ هو انها يتنازعها طرفان : المجاز من جهة ، والتشبيه من جهة أخرى ، أى أن اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له فى أصل اللغة ، على أساس نوع المشابهة الذى يربط بينه وبين ما استعمل فيه من معنى ، يتجاذبه : نقله من أصله ، والتشبيه المعقود بينه وبين المعنى الجديد الذى عبر عنه .

ولعل قوله بأنهم يسمون انسياب الحية مشيا وسعيا يوضح ذلك بشكل صريح (16) . لانه جعل تسميتهم هذه جائزة على التشبيه ، أى أن

---

12) مدينة بالاردن يقال هى لسان الارض ، انظر معجم البلدان لياقوت .
13) الاصطمة : أصطمة كل شىء معظمه ، واصطمة الوادى وسطه ومجتمعه ـ اللسان : صطم وسطم .
14) المصدر السابق : 318 .
15) انظر : ص : 186 ـ 187 .
16) صحيح أن هذه الاستعارة خالية من الفائدة ، أى أنها ليست مثالا للمعنى البلاغى الدقيق للاستعارة ، ولكن ايرادها هنا للدلالة على تفريق الجاحظ بين المجاز والاستعارة وان كانت ذات استعمال لغوى عادى ، خال من عنصر التخيل والتصوير الذى أسماه القدماء فائدة ـ انظر : أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجانى ج : 1 ص : 123 ـ ومفتاح العلوم للسكاكى ص : 155 .

استعمال المشى مكان الانسياب مجاز من جهة ، وتشبيه من جهة اخرى · وهو نفس ما اقره علماء البلاغة بعده ، اذ جعلوا كل استعارة مجازا ، لان المتكلم يستعمل اللفظ — بحسبها — فى غير وضعه الاصلى ، ثم اعتبروها تشبيها ، لان العلاقة او الرابط بين هذا اللفظ وبين ما استعمل فيه ، تشبيه عقده المتكلم بينهما · قال عبد القاهر : « المجاز اعم من الاستعارة (···) ، والتشبيه كالاصل فى الاستعارة ، وهى شبيهة بالفرع له او صورة مقتضبة من صوره » (17) ·

وقد اعتبرها السكاكى مجازا لغويا يرجع الى معانى الكلمة ، متضمنا لفائدة ومبالغة فى التشبيه (18) ·

والسؤال الذى يفرض نفسه علينا هو : ما مدى وعى الجاحظ لانواع الاستعارة ؟ هل اتى على ذكر هذه الانواع جملة وتفصيلا · أم انه اكتفى بأبسط ما يمكن ان يدركه عالم البلاغة من امر هذه الوسيلة من وسائل التعبير ؟

لقد استطاع ابو عثمان أن يدرك على مستوى التطبيق — بعض أنواع الاستعارة ، دون ان يشير الى الفروق بينها · لكنه بجعله هذه الانواع كلها استعارة ، عكس نوعا من الوعى المبدئى بأن استعمال اللفظ فى غير ما وضع له لعلاقة المشابهة لا يتم بشكل واحد فقط ···

فمن هذه الاشكال الاستعارة التصريحية كنحو تسميتهم الحقد ضبا ، قال الشاعر :

تدب ضباب الغش تحت ضلوعه   لاهل الندى من قومه بالعقارب

فالمقصود بالضب — كما نص على ذلك الجاحظ (19) — الاحقاد ، وقد اقام معن بن اوس المشبه به مقام المشبه ، والمعنى : تدب احقاد الغش تحت ضلوعه ···

ومن انواع الاستعارة التى ذكرها أيضا ، الاستعارة التمثيلية ،

---

17) أسرار البلاغة ج : 1 ص : 122 ·
18) مفتاح العلوم — السكاكى — ص : 154 وما بعدها ·
19) انظر : الحيوان ج : 6 ص : 66

وهى أن نستعير صورة منتزعة من أمور متعددة كى نشبه بها صورة اخرى وندخل الصورة الاولى فى جنس الصورة الثانية (20) ، كقول عمر : « والله لانزعن نعرته » ، فهو يشبه المتكبر الطاغى ، فى حال رفع راسه والتشمير بأنفه ، بالبعير وقد دخلت النعرة خياشيمه ، مدخلا صورة البعير فى تلك الحال فى جنس صورة المتكبر الرافع راسه .

ومن أنواعها أيضا مما ذكره أبو عثمان ، الاستعارة المكنية ، ومفهومها أن نشبه الشيء بالشيء ، ونعدل عن اقامة المشبه به مقام المشبه الى ذكر احد لوازم الاول ، كقول الشاعر :

وطفقت سحابة تغشاها تبكى على عراصها عيناها

قال الجاحظ : « تبكى على عراصها عيناها ، عيناها ههنا للسحاب . وجعل المطر بكاء من السحاب على طريق الاستعارة ، وتسمية الشيء باسم غيره اذا قام مقامه » (21) .

ومعناه أن الشاعر شبه السحاب بالانسان ، وعدل عن ذكر المشبه به الى اقامة أحد لوازمه ، وهو العينان هنا ، ولم يكتف بذلك ، بل جعل العينين باكيتين ، وفيه استعارة أخرى ، وهى تشبيه المطر بالبكاء واقامة الثانى مقام الاول .

ولعل قارىء الجاحظ يلاحظ بشكل واضح أنه لم يفرق بين هذه الانواع المذكورة تفريقا دقيقا ، يجعلنا نطمئن الى أنه وعى هذه الظاهرة وعيا علميا يرقى الى مستوى التصنيف والتبويب ، لكنه باعتباره هذه الانواع المختلفة مظاهر أو تجليات لتصرف لغوى واحد قد استطاع :

أ ـ أن يفرق بين المجاز والاستعارة .

ب ـ أن يميز بينها وبين التشبيه .

ج ـ أن يعتبرها ظاهرة اسلوبية عامة ذات تجليات مختلفة ، ذكر بعضها وغاب عنه بعض آخر .

---

20) انظر مفتاح العلوم ـ ص : 159 .

21) البيان والتبيين ـ ج : 1 ص : 152 .

وواضح من هذا الذى تبيناه انه لم يقف ببحثه فى الاستعارة عند حد ساذج غير متميز بأى نوع من أنواع العمق ، كما يزعم ذلك بعض الباحثين (22) ، بل استطاع أن يعرفها تعريفات مبدئية ، متفرقة فى مختلف كتاباته ، ويفصل بينها وبين غيرها من ظواهر البيان العربى ، ويعتبرها تصرفا تعبيريا يظهر فى أشكال مختلفة ·

ولا يعلم دارس البلاغة العربية ، عالما آخر قبل الجاحظ استطاع أن يقف ، وقفاته الذكية ازاء هذه الظاهرة اللغوية ، سوى ما ورد عن أبى عمرو بن العلاء من أنه كان لا يجد مثيلا لعبارة ذى الرمة فى قوله :

أقامت به حتى ذوى العود والتوى وساق الثريا فى ملاءته الفجر

« ويقول : ألا ترى كيف صير له ملاءة ، ولا ملاءة له ، وانما استعار له هذه اللفظة » (23) ·

وهذا الذى ورد عن أبى عمرو — ان صح أنه له — استعمال عادى للمصطلح ، لا يرقى اطلاقا لمستوى ما ذكره الجاحظ من أمرها ، ونص عليه من مسائلها ·

فماذا بعد الجاحظ ؟

ان أهم ما كتب عن الاستعارة بعده مباشرة ، هو ما جاء فى كتاب (البديع) لابن المعتز ، اذ جعلها أول باب من أبواب مؤلفه المذكور ، وعرفها بأنها : « استعارة الكلمة لشىء لم يعرف بها من شىء قد عرف بها (24) » ، ثم انى على ذكر أمثلة عديدة ومتنوعة لها ، استقاها من القرآن والاحاديث النبوية وكلام الصحابة ، ومن الكلام العربى القديم نثرا وشعرا، ثم من قول المحدثين المنظوم وغير المنظوم ·

وابن المعتز بتعريفه المبسط وأمثلته الكثيرة لم يعد ما ذكره الجاحظ، بل انه لا يصل الى مستوى ما وقف عنده أبو عثمان من بعض مسائلها، كالتفريق بينها وبين المجاز مثلا ، أو اعتبارها تشبيها استغنى فيه عن

---

22) انظر : البيان فى ضوء أساليب القرآن · د· عبد الفتاح لاشين ص : 163 .
23) العمدة — ابن رشيق — ج : 1 ص : 269 ·
24) كتاب البديع — ابن المعتز — ص : 2 ·

المشبه . ومرجع ذلك لا شك الى هدف ابن المعتز من كتابه ، وهو اقامة الدليل على أن « المحدثين لم يسبقوا المتقدمين الى شيء من أبواب البديع » (25) . وهو هدف يجعلنا نقف على قيمة صاحبه ، ومكانته المتميزة بين علماء البلاغة العربية ، اذ أنه قرن الاستعارة الى غيرها من ظواهر الاساليب الفنية ، وهو ما سماه بديعا ، وحدده فى خمسة أنواع هى :

الاستعارة ، والتجنيس ، والمطابقة ، ورد أعجاز الكلام على ما تقدمها ، والمذهب الكلامى . ثم أردف هذه الانواع بأشكال تعبيرية أخرى أسماها محاسن الكلام ، فذكر الالتفات ، واعتراض كلام فى كلام ، والرجوع ، وحسن الخروج ، وتأكيد المدح بما يشبه الذم ، وتجاهل العارف ، والهزل يراد به الجد ، وحسن التضمين ، والتعريض والكناية ، والافراط فى الصفة ، وحسن التشبيه ، وحسن الابتداء . وقد استطاع بذكره لانواع البديع ولمحاسن الكلام أن يتصدى فى كتاب خاص لبعض مباحث البلاغة العربية ، وهو يعد بهذا العمل رائدا فى مجال بحث الظواهر الاسلوبية بمنهج يوحد بينها ويعتبرها تجليات لقوانين لغوية عامة ، متشابهة ، يرصدها ويستدل عليها بالامثلة الكثيرة المستقاة من التراث العربى ومن القرآن . والحقيقة ان ابن المعتز لم يسبق الى هذا النوع من تجميع ظواهر الاسلوب العربى ، لكنه بالرغم من ذلك يظل مستفيدا الى حد بعيد من الجاحظ ، وخاصة فيما يتعلق بالاستعارة التى اعتبرها اهم انواع البديع واوكدها . الا ان قيمة الرجلين معا متمايزة ، وواضحة ، اذ تكمن فى ان ابا عثمان اهتم بالبحث عن جذور الظاهرة الاسلوبية وقوانينها ، داعما بحثه ذاك بالامثلة والاستشهادات ، فى حين ان ابن المعتز شغل بالبحث عن الظواهر الاسلوبية المتشابهة ، موحدا بينها ، ومعتبرا اياها تجليات لمذهب فنى ، وعاه شعراء وكتاب عصره ، فازدهر على يدهم ، ولكن له جذورا عريقة فى القدم ، وردت فى الشعر الجاهلى والاسلامى ، وفى القرآن الكريم والاحاديث النبوية دون قصد اليها أو وعى بها ، وهو ما أراد ابن المعتز أن يقيم عليه الدليل فى كتابه .

---

25) المصدر نفسه ص : 3 .

الفصل الثامن

الدلالة الموحية

4 ـ الكناية :

1 ـ مفهوم الكناية عند الجاحظ :

يستعمل الجاحظ مصطلح الكتابة بمعنيين اثنين ، هما نفس ما تبينه البلاغيون بعده لتعريفها :

أ ـ المعنى اللغوى الصرف ، واشتقاقه من : (كنا ، كنى ـ يكنو أو يكنى) اى ستر ، ومفاده أن المتكلم يستعمل لفظا معينا يستر به المعنى الذى يريده (1) .

ب ـ المعنى الاصطلاحى ، ومفاده استعمال لفظ يريد به المتكلم ملزوم معناه ، أى « ترك التصريح بذكر الشىء الى ذكر ما يلزمه ، لينتقل من المذكور الى المتروك » (2) .

وقد تردد على لسان الجاحظ المعنيان معا فى كثير من كتاباته ، واسماهما كناية ، لانه لم يكن يجد مبررا للتفريق بينهما ، ما دام الثانى مشتقا من الاول وناتجا عنه .

قال : «والوضح كناية عن البياض ، والبياض كناية عن البرص»(3) . فالعرب تكنى عن البرص بالبياض والوضح ، عادلة عن اللفظ الحقيقى الى لفظ يهذب المعنى ويلينه . ومن ذلك أيضا تسميتهم معاوية بن حزن محجلا ، اذ كان بساقيه برص ، فكنوا عن هذا البرص بالتحجيل (4) .

---

1) انظر : الطراز ـ العلوى ج : 1 ص : 379 .
2) مفتاح العلوم ـ السكاكى ص : 170 .
3) البرصان والعرجان ـ الجاحظ ص : 66 .
4) المصدر السابق ص : 21 .

والكناية بهذا المعنى سلوك لغوى وتصرف فى التعبير ، تلجأ اليه المجموعة اللغوية لستر بعض المعانى وتلطيفها بواسطة ألفاظ تعبر عنها بشكل غير مباشر ، وكأن أفراد هذه المجموعة يتحاشون ما من شأنه أن يجرح الذوق الاخلاقى الذى تقتضيه المعاملات الانسانية . قال أبو عثمان : « وقد يستعمل الناس الكناية (5) ، وربما وضعوا الكلمة بدل الكلمة ، يريدون أن يظهروا المعنى بألين لفظ (6) ، اما تنزها واما تفضلا (7) ، كما سموا المعزول عن ولاية مصروفا ، والمنهزم عن عدوه منحازا ، نعم حتى سمى بعضهم البخيل مقتصدا ومصلحا ، وسمى عامل الخراج المعتدى بحق السلطان (8) مستقصيا (9) .

فالمستقصى والمقتصد والمنحاز والمصروف : ألفاظ يلجأ اليها أفراد المجموعة اللغوية للتعبير عن معان مختلفة ، بشكل غير مباشر ، متنزهين عن ذكر الالفاظ التى تحيل الى هذه المعانى دون واسطة . ولعل هذا السلوك اللغوى الذى أسماه الجاحظ كناية يذكرنا بالمجاز ، اذ كل منهما عدول عن لفظ معين الى ذكر غيره للتعبير عن المعنى المراد ، فما الفرق بين الكناية ــ حسب هذا المفهوم ــ وبين المجاز ؟

ان المجاز كما مر بنا استعمال للفظ فى غير ما وضع له فى أصل اللغة ، استعمالا يمنع المخاطب من الانصراف الى المعنى الحقيقى للكلمة.

فى حين ان الكناية لا تمنع من الانصرف الى المعنى الحقيقى ، أى انها استعمال حقيقى للفظ ، اذا نظر اليه بحد ذاته ، واستعمال مجازى له اذا نظر اليه من جهة ما يكنى عنه . وهذا نفسه ما نفهمه من تعريفها عند علماء البلاغة المتأخرين حين قالوا انها : « اللفظ الدال على معنيين مختلفين : حقيقة ومجاز » (10) . والى جانب هذا الاختلاف بينهما فان اختلافا آخر يتضح فى طريقة الانتقال من اللفظ المذكور الى المعنى المراد

5) فى الاصل المحقق : الكتابة .
6) فى الاصل : اللفظ .
7) فى الاصل تفصلا بالصاد المهملة .
8) فى الاصل المحقق مستعصيا ــ والصواب ما أثبت وانظر : البيان والتبيين ج : 1 ص : 263 .
9) فصل من صدر كتابه فى النساء (الجاحظ) مجلة المورد ع : 4 س : 1978 ص : 248 .
10) الطراز ــ العلوى ــ ج : 1 ص : 373 .

عند استعمالنا للمجاز أو الكناية · فان الذهن المترجم للصورة اللفظية ينتقل فى المجاز من الملزوم الى اللازم ، اى من الاسد الى الشجاعة فى قولك (قد جاء الاسد) مثلا · لكنه ـ اعنى الذهن ـ ينتقل فى الكناية من اللازم الى الملزوم ، اى من الاقتصاد الى البخل فى قولك مثلا : (فلان يقتصد فى عيشته) ويمكننا ان نبين ذلك على الشكل التالى :

الاستعمال :	اسد = ملزوم	ـ مقتصد = لازم
	↕	↕
المعنى المراد :	الشجاعة = لازم	ـ البخل = ملزوم

وستر المعنى الذى أشرنا اليه قبل قليل هو ما جعل الجاحظ يذكر هذا النوع من الكنايات التى يشير بها المتكلم الى معنى تأبى نفسه أن تعبر عنه بشكل مباشر ، لخسته فى ذاته ، او لاعتقاد اجتماعى معين ، كالتطير من الغراب الذى جعلهم يكنون عنه بالاعور ، وحقيقته انه حاد البصر ، أو كنايتهم عن الاعمى بأبى بصير (11) ·

ولا شك ان هذه الامثلة المذكورة الآن وكذا تلك التى ذكرت آنفا ، تشهد باستعمال الجاحظ لمصطلح الكناية حسب معناه اللغوى ، لكنها فى الوقت نفسه مرتبطة بمعناه البلاغى ومندرجة تحت المفهوم العام لهذه الوسيلة التعبيرية ، لانها ـ اعنى الامثلة :

أ ـ ستر للمعنى المراد ·

ب ـ استعمال لالفاظ يريد بها المتكلم معنى معناها ، لا معناها الذاتى المباشر ·

ج ـ تحتمل ان تكون حقيقة من جهة أنها استعمال حقيقى للفظ ، ومجازا من حيث تعبيرها عن معنى آخر قريب من هذا اللفظ وذى علاقة دلالية به ·

لكنها ـ بالرغم من كل ما ذكر ـ لا ترتقى الى الكناية بمفهومها الاسلوبى ، اذ المقصود بها التخيل الفنى المبدع ، والتعبير عن هذا

---

(11) الحيوان ج : 2 ص : 315 ـ 316 ·

التخيل بلغة متجانسة معه ، يقوم المخاطب ـ كى يفهم المراد منهـا ـ بعمليات ذهنية ينتقل بواسطتها من الدال الى المدلول غير المباشر ، مارا بمعان متعـددة ، أولهـا تـرتيبـا المـدلـول الحقيقـى للفـظ ·
وكلما كانت الكناية ابعد فى التخيل والتعبير عنه ، كانت أقرب من هذا المعنى الاسلوبـى الذى اشار اليه جل علماء البلاغة القدماء ، حيـن قسموها الى قريبة وبعيدة :

فالقريبة « أن تنتقل الى مطلوبك من أقرب لوازمه اليه » (12)، « والبعيدة أن تنتقل الى مطلوبك من لازم بعيـد بوساطـة لـوازم متسلسلـة » (13) ·

ويصح اعتبار امثلة الجاحظ السابقة الذكر من النوع الاول ، اذ انتقالنا من الوضح الى البرص ، لا يقتضى منا عملية ذهنية بعيدة التدرج من اللازم الى الملزوم ، فى حين ان قولنا : « فلان كثير الرماد » يستدعى الى ذهننا جملة اشياء هى أن :

كثـرة الرمـاد = كثـرة النـار ·
وكثـرة النـار = كثـرة الطبـخ ·
وكثـرة الطبـخ = كثـرة الآكلين ·
وكثـرة الآكليـن = كثـرة الضيفـان ·
وكثـرة الضيفان = الكـرم ·

فهل وقف الجاحظ عند هذا النوع من الكنايات التى نذهب الـى معناها من ابعد الطرق ؟

ان اعتبار (التحجيل) فى الامثلة السابقة كناية ، يوحى ببعض هذا المنحى الاسلوبى فى استعمال اللفظ العربى ، لاننا لا ننتقل من التحجيـل الى البرص بشكل مباشر ، وانما علينا أن نمر عبر عملية ذهنية يمكـن توضيحها بالطريقة التالية :

التحجيل ← بيـاض ← فى قوائم الفـرس ·

12) مفتاح العلوم السكاكى ص : 170 ·
13) المصـدر نفسـه ص : 171 ·

محجـــل ← شبيه بالفرس ← ذو بياض فى ساقيه ← برص قليل فى الساقين ٠

وقد اشار أبو عثمان الى هذا التدرج فى الانتقال من التحجيل الى البرص قائلا : « وممن فخر بالبرص من بنى رزام « المحجل » ، وكـان بساقيه وضح ، واسمه معاوية بن حزن بن موألة بن معاوية بن الحارث، وقد رأس وسمى المحجل على الكناية من البياض والكنايـة أيضا مـن البـرص (14) ٠

ومعناه ان فى اطلاق لفظة المحجل عليه كنايتين : الاولى عن البياض، والثانية عن البرص ٠ وهو نفس ما يمكن أن نفهمه من قول السكاكى ـ السابق الذكر ـ بالنسبة للكناية البعيدة ، التى يتم فيها الانتقـال الى المطلوب من لازم بعيد ، الا ان اللازم هنا ليس بعيدا الى أقصى حـد ممكن من التخيل ، اذ نستطيع أن ننتقل الى المطلوب عبر لازم آخر لا غير٠

لكن وقفة الجاحظ عند هذا النوع من الكنايات لا تتضح من خـلال هذا المثال الذى يعتبر ـ حسب وروده ضمن أمثلة للكناية ، قريبـة المأخذ ـ داخلا فى اطار النوع الاول ، اذ يتوخى منه الستر فقط ٠ وانما يمكن أن نجد وعى الجاحظ بالكناية البعيدة فى أمثلة أخرى لم يتـوخ منها أصحابها ستر المعنى ، الذى ترفعوا عن التعبير عنه بشكل مباشر ، وانما تخيلوا وعبروا عن تخيلهم بلغة مبدعة ٠

قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه : « هذا عدو شديد كلبه ، قليل سلبه » (15) ٠ فالانتقال من اللازم الى الملزوم لا يتم فى قول عمر الا بتلطف وإعمال فكر ، لان الكلب يستدعى فى ذهننا ضراوة الحيوان وشدته الناتجتين عن الداء الذى أصابه ، ثم ننتقل من هذا الذى تدركه من الكلام بشكل مباشر الى المعنى السياقى الخاضع لظروف الخطاب ، وهو أن عمر وصف العدو بداء الكلب أو جنونه ، ومعناه أنه شديد قاس٠

وربما لا نحتاج الى هذا الانتقال من المعنى المباشر الى المعنى المراد،

---

14) البرصان والعرجان ـ الجاحظ ص : 21 ٠

15 و 16) رسائل الجاحظ ج : 1 ـ رسالة فى مناقب الترك ص : 76 ٠

عبر معنى ضمنى فى قوله : « قليل سلبه » . لكن الامر لا يقف عند هـذا الحد ، سواء فيما يتعلق بالكلب أو السلب ، بل يتعداه الى كناية بعيدة أرادها عمر ، وهى نهيه عن أن يتعرض المخاطب الى هذا العـدو أو يحاربه ، لان حربه شديدة وغنائمه قليلة .

وقد ادرك ذلك أبو عثمان ووعاه بشكل نسبى قائلا : « فنهى كما ترى عن التعرض له بأحسن كناية » (16) .

الا يمكن أن نستشف من استحسانه لهذه الكناية اشارة منه الى بعدها ، أو الى معناها الذى لا نفهمه الا بعملية ذهنية متدرجة مـن ظاهر الكلام الى ما وراءه ؟ يبدو ان الامر كذلك ، وان الجاحظ قـد استطاع ان يميز نسبيا بين الكناية القريبة والكناية البعيدة .

ونحن نتأكد من تمييزه هذا بايراده كلاما لقتيبة بن مسلم ، حين خطب فى الناس عندما عزله سليمان بن عبد الملك عن ولاية خراسان . قال : « يا أهل خراسان ، أتدرون من وليكم ؟ انما وليكم يزيـد بـن ثروان » (17) ويزيد هذا هو « هبنقة » الذى اشتهر باحسانه الى السمان من ابله واهماله للهزيلة منها ، زاعما أنه : « يكرم من أكرم الله ويهين من أهان الله » (18) ، ومعناه أن سليمان بن عبد الملك يتصرف التصرف نفسه ، اذ يعطى الاغنياء ويحرم الفقراء قائلا : « أصلح مـا أصلح الله وافسد ما افسد الله » (19) .

ونحن لا نستطيع بلوغ هذا المعنى الا عبر معرفة « بهنقة » ومـا اشتهر به ، تساعدنا فى ادراك وفهم ما كنى عنه قتيبة بن مسلم ، اى اننا لا نبلغ المعنى الا بتوسط لوازم متدرجة من :

يزيد بن ثروان ← الى هبنقـة ← الى احسانه للسمان واساءته للضعاف من ابله ← الى احسان سليمان بن عبد الملك الى الاغنياء واساءته للمحـرومين .

---

17) انظر البيان والتبيين ج : 2 ص : 243 .
18) المصدر نفسه والصفحة نفسها .
19) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

2 ـ مفهـوم الكنـايـة قبـل الجـاحظ :

فهل نجد شيئا من هذا الذى ذكره الجاحظ عن الكناية فى التراث العربى قبله ؟ لقد ورد المصطلح عند ابى عبيدة ، فى كتابه « مجاز القرآن »، لكن معناه يختلف اختلافا جذريا عن مفهوم الكناية باعتبارها وسيلة تعبير تصويرية ، او تركيبا لغويا يشكل مجموعة اشارات لغوية تحيل الى مدركات تنتقل عبرها الى المعنى المقصود . ورد عنده ليفيد معنى فى النحو لا فى البلاغة . قال : « ومن مجاز ما يحول خبره الى شىء من سببه ، ويترك خبره هو قال : « فظلت أعناقهم لها خاضعين » (20) حول الخبر الى الكناية التى فى آخر الاعناق » (21) .

والكناية بحسب هذا المعنى هى ما ينوب عن المضمر ، لان معنى كلامه يقتضي ان الخبر متعلق بجمع العاقل اى (بالرجال) ، المضمرة فى الآية وهو أن يكون الخبر للاعناق لا للرجال ، وعلامة المضمر او ما ينوب عنه كما نرى هى : (هـم) .

ويقول فى مكان آخر من كتابه المذكور : « ومن مجاز ما جاء من الكنايات فى مواضع الاسماء بدلا منهن قال : « انما صنعوا كيد ساحر»(22). فمعنى « مـا » معنى الاسم ، مجازه : ان صنيعهم كيد ساحر » (23) .

وواضح أن « مـا » كناية عن الصنيع ، حسب مفهوم الكناية عند ابى عبيدة ، اى انها تنوب عنه فى الآية وتحل محله ، وقد أضمر فصارت علامة له . والشىء نفسه فى قوله تعالى : « اياك نعبد » ، اذ « ايـاك » كناية عن المفعول ذكرت عوضا منه وقامت مقامه (24) .

وهذا الاستعمال للكناية بمعنى نحوى لا بلاغى هو ما ورد فى «معانى القرآن» للفراء ، قال : وقوله : « يأتيكم به » (25) ، كناية عن ذهاب السمع والبصر والختم على الافئدة . واذا كنيت عن الافاعيل وان كثرت

---

21) مجاز القرآن ـ لابى عبيدة ص : 12 .
22) طـه : 69 .
23) المصدر السابق ص : 15 .
24) المصدر نفسه ص : 24 .
25) الانعام : 46 .

وجدت الكناية ، كقولك للرجل : اقبالك وادبارك يؤذينى . وقد يقال : ان الهاء التى فى « به » كناية عن الهدى وهو كالوجه الاول »(26) . ومعنى كلامه أن ضمير الغائب المفرد ناب عن ذهاب السمع والبصر والختم على الافئدة ، أو عن الهدى ، وان يحل الضمير محل الاسم هو الكناية عند الفراء . وهذا نفس ما نفهمه من المصطلح فى شرحه لقوله تعالى :

« فاذا هى شاخصة أبصار الذين كفروا »(27) ، وقال :

... وان شئت جعلت « هى » للابصار ، كنيت عنها ثم أظهرت الابصار لتفسرها ، كما قال الشاعر :

لعمر أبيها لا تقول ظعينتي الا فر عنى مالك بن أبي كعب

فذكر الظعينة وقد كنى عنها فى « لعمر »(28) .

ومقتضى كلامه أن « هى » تحل محل « أبصار » مضمرة فى الآية، وجاءت الابصار الثانية لتفسر هذا المضمر ، كما هو الامر فى بيت مالك ابن أبى كعب الذى أضمرت فيه الظعينة الاولى وناب عنها الضمير « ها » وجاءت الظعينة الثانية لتشرح هذا المضمر وتبينه .

ونتأكد أكثر من معنى الكناية عند الفراء ، وأنها ما ينوب عن المضمر أو علامته على حد قول أهل النحو ، حين يشرح الآية الكريمة : « انا جعلنا فى أعناقهم أغلالا فهى الى الاذقان »(29) ، قال : « فكنى عن هى (30) ، وهى للايمان ولم تذكر . وذلك أن الغل لا يكون الا باليمين والعنق ، جامعا لليمين والعنق ، فيكفى ذكر أحدهما من صاحبه »(31). اى أن الايمان مضمرة فى الآية وحلت « هى » محلها ، فنابت أو كنت عنها؟

ولكن هذا المعنى النحوى للكناية لم يمنع الفراء من أن يشير اشارة عابرة الى الكناية بمعناها البلاغى ، ولكنها اشارة سطحية الى حد

---

26) معانى القرآن — الفراء — ج : 1 ص : 335 .
27) الانبياء : 97 .
28) معانى القرآن — الفراء ج : 2 ص : 212 .
29) يس : 8 .
30) كذا فى النص المحقق والسياق يقتضى : فكنى بهى .
31) المصدر السابق ج : 2 ص : 372 .

بعيد تفيد الستر ولا شيء غيره ، بمفهومه اللغوى الصرف ، اى أن الكناية ذات دلالة مستمدة من اللغة اليومية العادية ، لا من معناها الاسلوبى بحسب ما آلت اليه لدى الجاحظ والبلاغيين بعده ·

ففى رواية للفراء مرفوعة الى ابن عباس أن « السر » فى قوله تعالى: « ولكن لا تواعدوهن سرا » (32) معناه النكاح ، وانه كنى عنه كما قال امـــرؤ القيـــس :

الا زعمت بسباســـة اليوم اننـــى   كبرت وأن لا يشهد السر أمثـــالى

وكما كنى عن الحاجـــة فى قوله : « أو جـــاء أحـــد منكـــم مـــن الغـــائط (33) » (34) ·

وصحيح أن « السر والغائط » من المجاز لا من الكناية ، لانه يمتنع أن نحملهما على الاستعمال الحقيقى الى جانب الاستعمال المجازى كمـــا هو الامر فى الكناية ، واننا لا ننتقل فيهما من اللازم الى الملزوم ، بل نفعل العكس لادراك المقصود منهما ، ولكن هذا لا يمنع من أن استعمال الكناية فى قول الفراء ، المروى عن ابن عباس ، يفيد الستر الذى نلجأ اليه فى تصرفاتنا اللغوية ، لتهذيب بعض الالفاظ النابية وتعويضها فى حديثنـــا اليومى ، وفى الاساليب الرفيعة ، بألفاظ تستر المعنى ولا تعبر عنـــه مباشرة · وهذا الستر الذى تفيده لفظة الكناية يجعل الباحث مضطـــرا للاعتقاد بأن ورودها فى كلام الفراء عن ابن عباس مستمد من دلالتهـــا اللغوية الصرف ، لا من معنى بلاغى يفيد أنها احدى وسائل لغة القرآن الفنيـــة ·

والحقيقة أن الكناية بالمعنى الاول هى الاستعمال الاساسى عنـــد الفراء ، اى أنها تؤدى مفهوما فى النحو لا فى البلاغة · ولذلك فاننا لا نطمئن اطلاقا الى أنه أدرك مفهومها البيانى ، وأن كان قد جاءت فى بعض كلامه بمعنـــى الستـــر ·

---

32) البقـــرة : 235 ·
33) النســـاء : 43 والمائدة : 6 ·
34) معانى القرآن ــ الفراء ــ ج : 2 ص : 153 ·

3 ـ الكناية بعد الجاحظ واختلاطها بالتعريض :

وقد استقر مفهوم الكناية ـ باعتبارها تقنية من تقنيات الاسلوب على يد البلاغيين المتأخرين ، بعد اختلاطها بالتعريض لمدة زمنية غير يسيرة . والنماذج على هذا الاختلاط كثيرة ، استمرت الى ما بعد عبد القاهر الجرجانى . فأنت تجد مثلا أن استعمالهما يتداخل ـ الى حد عدم التمييز بينهما ـ لدى ابن قتيبة فى « تأويل مشكل القرآن » (35) ، ولدى ابن المعتز فى « كتاب البديع » (36) ، بل ولدى عبد القاهر نفسه فى « دلائل الاعجاز » اذ يقول :

« وكما أن الصفة اذا لم تأتك مصرحا بذكرها ، مكشوفا عن وجهها، ولكن مدلولا عليها بغيرها ، كان ذلك أفخم لشأنها ، والطف لمكانها ، كذلك اثباتك الصفة للشيء تثبتها له ، اذا لم تلقه الى السامع صريحا وجئت اليه من جانب التعريض والكناية ، والرمز والاشارة كان له من الفضل والمزية ، ومن الحسن والرونق مالا يقل قليله » (37) .

ويقول أيضا : « ومما هو اثبات للصفة على طريق الكناية والتعريض قولهم : المجد بين ثوبيه ، والكرم فى برديه » (38) .

فنحن لا نستطيع أن نميز عنده بين الكناية والتعريض ، لتداخلهما على مستوى النظر والتطبيق ، واستعمالهما للدلالة على معنى واحد ، هو الاخفاء والستر والذهاب الى المعانى من أبعد الطرق ، أو الانتقال من المعنى الى معنى المعنى ، كما نص على ذلك وهو بصدد الحديث عن الكناية بالصفة (39) .

وقد ظل هذا الاختلاط بين الكناية والتعريض يطبع الدراسات البلاغية القديمة الى عهد متأخر ، الى أن استطاع بلاغيو القرن السابع الهجرى التمييز بينهما تمييزا دقيقا ، بطرق مختلفة أوضحها :

---

35) انظر المصدر المذكور ص : 202 وما بعدها .
36) انظر ص : 64 ـ 65 من المصدر المذكور .
37) دلائل الاعجاز ص : 296 .
38) دلائل الاعجاز ـ ص : 299 .
39) انظر المصدر نفسه ص : 266 وما بعدها .

أ ـ ان الكناية لفظة تدل على معنى يجوز حمله على جانبى الحقيقة والمجاز بوصف جامع بينهما (40) · والتعريض لفظ يدل على المعنى من طريق المفهوم ، لا بالوضع الحقيقى ولا المجازى (41) ·

ب ـ ان الكناية تساق لاجل موصوف مذكور ، أما التعريض فهو مسوق لاجل موصوف غير مذكور (42) ·

وقد تبين هذا الفرق ابن الاثير والسكاكى · فهل نستطيع ان نطبق هذا الذى قالاه عن الكناية والتعريض على مفهومهما العام عند الجاحظ ؟

الحقيقة أننا لا نستطيع ان نخوض فى هذه القضية قبل الاشارة الى ان التعريض لا يمكن اعتباره بابا من ابواب المسائل البلاغية التى بحث فيها ابو عثمان ، وذلك لندرة حديثه عنه ، اذ جاء فى معرض حديثه عن ظواهر اسلوبية أخرى غيره ، أو فى طيات مواضيع علمية عامة لا تمت الى البلاغة بصلة · ثم ان وروده لديه ـ على هذه الندرة ـ عابر وسطحى ، وبذلك فانه لا يرقى اطلاقا الى مستوى مباحث البيان الاخرى، التى تحدث عنها بشكل أعمق ، سواء فى مجال التنظير والبحث عن القوانين العامة ، أو فى مجال التطبيق وذكر الشواهد والامثلة · وربما يرجع ذلك الى انه ـ التعريض ـ جزء من وسيلة تعبيرية عامة هى الكناية ، يرد بشكل جزئى أيضا حين الحديث عنها ، كى يفهم فى اطارها ، ولعل هذا السبب هو مرجع اختلاطها عند البلاغيين بعده ·

الا اننا لا يجب أن ننسى مسألة تفرض استحضارها ونحن نبحث عن جهود الجاحظ فى المجال البلاغى ، بحسب موضوع اهتمامنا ، وهى ضياع جزء كبير من تراثه ، وخاصة منه كتابه « نظم القرآن » ، الذى يحتمل احتمالا منطقيا ومعقولا ـ أن يكون قد ضمنه أهم آرائه ومباحثه الاسلوبية·

ولنعد الآن ، بعد ابداء تلك الملاحظة واستحضار هذه المسألة ، الى مقياسى السكاكى وابن الاثير اللذين اعتمداهما فى التمييز بين الكناية والتعريض ·

---

40) المثل السائر ـ ابن الاثير ج : 3 ص : 52 فما بعد ·
41) المصدر نفسه ـ ص : 56 ·
42) انظر : مفتاح العلوم ـ السكاكى ص 173 ·

قال الجاحظ : « واعلم ان لصاحب الفتنة والمكر والمخبر ، من معاريض القول ، ومن التورية في الكلام ، ومن اضمار المعانى فى الالفاظ ، الى ما يخرجه من الكذب ، وان وهم ذلك القول السامع الطالب ، والمستحلف الغاضب (43) الموافقة والرضى بحكمه ، ما ليس لغيره » (44) .

ومعناه أن القائل يلجأ أحيانا الى التعبير غير المباشر عما يريده ، أى الى اللفظ الذى يروم به معانى بعيدة ، غير المعانى الذاتية لتراكيبه والفاظه، وهذا ما يقصده الجاحظ من « معاريض القول » ، اذا فهمنا من الكلمة معناها اللغوى الذى يفيد فحوى الكلام غير المصرح به أو المبين ، والذى يستعمله بصيغ متعددة كقوله : « ... والى قحته عند التقريع ، والى حيائه عند التعريض » (45) ... وكقوله « ... فدب ضيف لهم على بعض اهل الدار فضربته عقرب على مذاكيره ، فقال نصر (46) يعرض به :

وداري اذا نـــام سكـــانهـــا	أقــام الحــدود بهــا العقــرب
اذا غفــل النــاس عــن دينهــم	فان عقــاربهــا تضــرب (47)

ولعلنا نلاحظ أن التعريض عند الجاحظ يعنى ما نفهمه من جملة القول وسياقه العام ، لا بحسب ظاهر اللفظ ، بل بمقارنة هذا اللفظ مع المقام الذى ورد فيه . وهذا نفسه ما عناه السكاكى ، حين جعل التعريض كلاما مسوقا لموصوف غير مذكور ، يجب حمله على معنى المعنى ، اذ لا فرق اطلاقا بين قول الشاعر ، الذى استشهد به الجاحظ على التعريض وبين ما استشهد به السكاكى من أمثلة له ، قال : «وتارة تكون « الكناية » مسوقة لاجل موصوف غير مذكور ، كما تقول فى عرض من يؤذى المؤمنين : « المؤمن هو الذى يصلى ويزكى ولا يؤذى اخاه المسلم » .

---

43) فى النص المحقق (الفاصب) بالصاد المهملة .

44) رسالة فى الحكمين وتصويب أمير المؤمنين على بن أبى طالب – الجاظ ت : شارل بيلا – مجلة المشرق – تموز – تشرين الاول س : 1958 ص : 443 .

45) رسائل الجاحظ ج : 1 – رسالة فى الجد والهزل ص : 237 .

46) نصر بن الحجاج السلمى .

47) الحيوان ج : 4 ص : 218 .

(...) فنقول متى كانت الكناية عرضية على ما عرفت كان اطلاق اسم التعريض عليها مناسبا » (48) .

ففى مثال الجاحظ كناية عن الزنا أو تعريض بصاحبه ، وفى مثال السكاكى كناية عن الاذاية أو تعريض بمؤذى المؤمنين وانه ليس مسلما ؟

كما أن المقياس الذى اعتمده صاحب (المفتاح) لتبين الكناية ، لا شك ينطبق على ما مر بنا من أمثلة لها عند أبى عثمان ، فقول عمر رضى الله عنه : « هذا عدو شديد كلبه ، قليل سلبه » مسوق لموصوف مذكور هو العدو كما نرى .

فاذا نحن طبقنا المقياس الذى أعتمده ابن الاثير للتفريق بين الكناية والتعريض ، على معنييهما عند الجاحظ وجدنا أنه ينطبق عليهما بشكل مطلق . فالتحجيل مثلا اذا استعمل للدلالة على برص فى الساقين ، لفظة تدل على معنى يجوز حمله على الحقيقة وعلى المجاز للوصف الجامع بينهما ، الذى هو بياض قليل فى الساقين . كما أن التعريض بالزانى فى بيتى « نصر » يدرك عن طريق لفظهما الدال على المعنى من طريق المفهوم .

فهل نستطيع — تبعا لهذا — أن نقول بأن الجاحظ قد وعى الفرق بين هاتين الوسيلتين التعبيريتين :

ان الامر يبدو كذلك ، لكن على وجه الاحتمال المرجح ، لا القطع النهائى ، لاننا نفتقر الى النصوص النظرية التى يمكن أن تؤكد هذا الزعم ، كما أننا فى الوقت نفسه لا نملك نصوصا تطبيقية كافية لتصور مفهوم التعريض تصورا عاما ، نستطيع بواسطته ان ندعم هذا الميل — الذى يحسه الباحث — الى القول بأن أبا عثمان قد أدرك ادراكا مطلقا ، الفرق بين تقنيتين أسلوبيتين اختلطتا لدى كثير من الباحثين بعده .

ولكن الذى لا شك فيه هو أن الجاحظ وقف عند التعريض فى بعض كتاباته ، وهو يعد بذلك فاتح هذا الباب من أبواب البيان العربى ، لاننا لا نجد عالما قبله تحدث عنه ، باعتباره نوعا خاصا من الكناية أو طريقة

---

48) مفتاح العلوم — ص : 173 .

من طرقها ، سوى حديث عابر للفراء ، لم يفرق فيه بين الكناية والتعريض ولو بشكل جزئى ، نحس من خلاله أنه قـد أدرك الاختلاف بينهما . قال : « وقوله : « أنى سقيم » (49) ، أى مطعون بالطاعون . ويقال : انها كلمة فيها معراض ، أى أنه كل من كان فى عنقه الموت فهو سقيم ، وان لم يكن به حين قالها سقم ظاهر ، وهو وجه حسن » (50) .

فنحن نلاحظ أن التأويل الثانى للقسم بأنه الموت ليس من التعريض، وانما هو كناية قريبة من المعنى الذى تعبر عنه الى حد أنها تكاد تكـون لفظة مباشرة للموت ، ننتقل عبرها الى المعنى دون أى اعمال فكرى . ونستطيع أن نستخلص بعد كل هذا الذى ذكر من أمر الكناية والتعريض :

أ ــ أن الجاحظ وقف عند الكناية وقفات متعددة ، تحدث فيها عن هذه الطريقة فى التعبير العربى بشكله الفنى ، حديثا يحدد معناها البلاغى الذى ارتآه علماء البيان بعده .

ب ــ أنه ذكر أمثلة مختلفة للكناية بنوعيها : القريبة والبعيدة .

ج ــ أنه تحدث حديثا مجملا عن التعريض ، وذكر بعض أمثلـة له ، اذا طبقنا عليها مقاييس البلاغيين المتأخرين ، التـى اعتمدوهـا للتفريق بينه وبين الكناية ، فاننا نستطيع الزعم المرجح بأنه قد تبين هـذا الفـرق .

د ــ أنه مؤسس هذا الباب من ابواب البلاغة العربية دون منازع .

---

(49) الصافات ــ 89 .
(50) معانى القرآن ــ ج : 2 ص : 388 .

الفصـــل التاســع

الشكل الخارجي للكلام

الايجــاز والاطنــاب والمســاواة :

استتبع تحديد مفهوم البلاغة ، عند الجاحظ بأنها اصابة المعنى، مبحثا خاصا بصفة الكلام الذى يحقق هذا الهدف : الايجاز أم الاطناب ؟ وقد دفع به ذلك الى وضع رسالة خاصة فى البلاغة والايجاز ، ضاعت فى جملة ما ضاع من تراثه ، ولم يبق منها سوى أسطر قليلة ضمنهــا عبيد الله بن حسان فصوله المختارة من كتب ورسائل أبى عثمان ٠ الا أن ما نثر فى كتابات الجاحظ المختلفة من انطباعات متفرقة ، حول الايجاز والاطناب ، كفيل بأن يجعلنا نتصور اهتمامه الكبير بالشكل الخارجى لانواع الخطاب ، وجهده فى تحديد أنواع هذا الشكل ، بقضايــاه العامــة ، وجزئيــاتــه ودقائقــه ٠

ولعل اصابة المعنى ، المشار اليها قبل قليل ، هى التى بررت لــدى البلاغيين ــ والجاحظ رائدهم لا محالة ــ اقرارهم بسلوك المتكلم الطريقة اللائقة لتحقيق هذا الهدف ، ففاضلوا بين الايجاز والاطناب ، على أساس مــا يصلحــان لــه مــن معـــان ومـــا يجــانسهمـــا مـــن مقامات ، لا على أساس اعتبارهما شكلين جوهريين للخطاب ، يستمدان قيمتهما من ذاتهما ٠ فجعل هذا الاقرار بحثهم يسير فى طريقين اثنين ــ لكل منهما جانب نظرى وآخر تطبيقى ــ هما :

أ ــ البحث عن أنواع الاسلوبين معا ، وقوانينهما الداخلية ٠

ب ــ علاقة الايجاز والاطناب بمرجعهما ، أى بما يحيلان اليه من واقع مادى ، باعتبارهما شكلين خارجيين يغلفان تصورات ومدركات معينة ، معبرا عنها بكلمات ، دون أن ينسوا مسألة المقام أو اعتبــار الطرف المتلقى للخطاب ٠

فما الذى أنجزه الجاحظ من هذين المبحثين ؟

عرف ابو عثمان الايجاز بأنه : الحذف الذى لا ينتج عنه غموض المعنى ، والاطناب بأنه : ما يحقق الافهام دون أن يفضل عن المقدار (1).

واستتبع هذا التعريف تقسيم أشكال الكلام الى مراتب اربع هى :

أ ـ الايجاز .
ب ـ المساواة .
ج ـ الاطناب .
د ـ الخطل .

1 ـ الايجاز :

ليس ضروريا أن تكون قلة الالفاظ دليلا على جودة الكلام فى جميع الاحوال . فقد يكون مرد تلك القلة الى عجز صاحبها على مستويين : مستوى الفكر او الانفعال المعبر عنه ، ومستوى الاداة المعبرة ، اى الملكة أو القدرة اللغوية ، أو كما يقول الجاحظ : « الى العجز ونقصان الآلة وقلة الخواطر وسوء الاهتداء الى جياد المعانى والجهل بمحاسن الالفاظ » (2) .

ومعنى هذا أن الايجاز ليس قلة اللفظ ، التى تبدو فى كثير من الاحوال والمقامات عيا ، لاننا ان أطلنا الكلام فى موضع يقتضى الاطالة ويستوجبها، نكون قد أوجزنا .

قال أبو عثمان : « والايجاز ليس يعنى به قلة عدد الحروف واللفظ، وقد يكون الباب من الكلام ، من اتى عليه فيما يسع بطن طومار فقد أوجز » (3) . ولذلك فان مرتبة الكلام بعد العجز والعى اللذين تدل عليهما قلة اللفظ أحيانا ، هى الايجاز .

---

1) انظر : الحيوان ج : 1 ص : 91 .
2) البيان والتبيين ج : ص : 27 .
3) الحيوان ج : 1 ص : 91 .

والمقصـــود بـــه :

أ ــ الاكتفاء فى التعبير بأقل عدد ممكن من الالفاظ ، مع الحفاظ على المعنى حفاظا يجعله ميسر الفهم ، غير مغلق أو غامض .

ومن هذا النوع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم للمهاجرين وقد خاطبوه : « يا رسول الله ان الانصار قد فضلونا بأنهم آووا ونصروا، وفعلوا وفعلوا ، قال النبى عليه السلام : أتعرفون ذلك لهم ؟ قـــالـــوا نعم ، قال : « فان ذاك » . ليس فى الحديث غير هذا ، يريد : ان ذاك شكر ومكافأة » (4) .

ومنـــه قـــول النـــابغـــة :

أزف الترحـــل غير أن ركـــابنـــــا لمـــا تـــزل برحالنا وكأن قد (5)

ومنـــه ايضـــا :

قول سفيان بن عيينة ــ الذى اشتهر من بين سائر المحدثين بجودة الحذف وحسن الاختصار للحديث ــ وقد سأله الناس عن قول طاوس فى ذكاة الجراد ، قال ابنه عنه « ذكاته (6) صيده » (7) .

ومنه قول عبد الله بن قيس :

بكـــرت علـــى عـــواذلـــى يلحيننـــى والـــو مهنـــه (8)
ويقلـــن شيـــب قـــد عـــــلا ك وقـــد كبرت فقلـــت إنـــه (9)

وواضح أن هذا النوع هو الايجاز بالحذف عند البلاغيـــين ، اى الاختصار الذى يظهر من طريق الاعراب ، على مستوى المفردات والجمل. اذ قوله صلى الله عليه وسلم : « فان ذاك » قد حذف منه الخبر الذى تأوله الجاحظ قائلا : « يريد : ان ذاك شكر ومكافأة » . كما أن النابغة قـــد

---

4) البيان والتبيين ج : 2 ص : 278 .
5) المصدر نفســـه ص : 280 .
6) الذكاة : الذبح والنحر ــ اللسان : ذكـــا .
7) المصدر نفسه ج 1 : ص 175 .
8) يلحيننـــى : يلمننـــى .
9) البيان والتبيين : ج : 2 ص : 279 .

حذف من بيته ما يمكن أن ياتى بعد (قـــد) من تكملة للكلام ، دل عليها سائر البيت ، حيث التقدير كأنها قد زالت لقرب وقت الرحيل ·

ثم ان قول سفيان بن عيينة : « ذكاته صيده » يبدو موجزا الى حد كبير ، لاننا لا نستطيع فهمه اطلاقا الا باستحضار المقام الذى ورد فيه ، حيث حذف من الكلام كلمة الجراد ودل عليها بالضمير ·

والشىء نفسه فى عبارة عبد الله بن قيس : « فقلت إنـــه » ، لان المعنى : فقلت ان الشيب قد علانى وانى قد كبرت ، او ان الامر كذلك ···

ب ــ أما النوع الثانى من الايجاز الذى نستخاصه من وقفات الجاحظ المختلفة عند هذا الاسلوب فى التعبير ، فالمقصود به التركيب الذى يوحى بالمعنى ويشير اليه ، بتكثيف لفظى كبير ، والذى لا يفصل فيه أو يؤتى على نهايته ، وانما يلقى صاحبه اليك باللفظ القليل ، الذى حذفت منه بعض العناصر غير الاعرابية ، فيترك لك مجالا ومتسعـــا للتأول وتصور المعنى · وهذا هو الايجاز بمعناه البلاغى ، الذى يتوخى منه تحقيق الاسلوب الفنى المبدع · وهو على هذا الاساس وحى واشارة الى المعنى، وليس تعبيرا متقصيا عنه ، وهو المستحسن عند أبى عثمان ، اذ يقول : « بل رب كلمة تغنى غن خطبة ، وتنوب عن رسالة ، بل رب كناية تربى على افصاح ، ولحظ يدل على ضمير ، وان كان ذلك الضمير بعيد الغاية قائما على النهاية » (10) ·

أى أن الايجاز بهذا المعنى هو الذهاب الى المعانى الكثيرة باللفظ القليل ، من طريق تأول ما لم نقله ، او هو الايجاز بالقصر كما أسماه البلاغيون بعد الجاحظ ·

وقد وقف عنده أبو عثمان وقفات متعددة ، وتحدث عنه بشكل أعمق من حديثه عن النوع الاول · وربما يكون مرد حديثه المسهب عنه ، الى أن الايجاز بالحذف شىء يخص ــ من حيث التفصيل ــ علماء النحـــو لا البلاغة ، فى حين أن الايجاز بالقصر وسيلة تعبيرية قصدها الايحاء وفتح مجال التخيل وتأول المعانى المسكوت عنها ، لا الكلمات المحذوفـــة ،

---

10) المصـــدر نفســـه ص : 7 ·

وبالتالى فقد كان بابا أولى باهتمام الجاحظ البلاغى من الحذف .

وقد ساق أمثلة كثيرة لهذا النوع ، فى كتب مختلفة ومواضع متفرقة، فمن ذلك على سبيل المثال لا الحصر قوله : « قال تعالى حين وصف خمر اهل الجنة : « لا يصدعون عنها ولا ينزفون » (11) . وهاتان الكلمتان قد جمعتا جميع عيوب خمر اهل الدنيا . وقوله عز وجل حين ذكر فاكهة اهل الجنة فقال : « لا مقطوعة ولا ممنوعة » (12) . جمع بهاتين الكلمتين جميع تلك المعانى » (13) .

ومنه أيضا مما دل عليه الجاحظ :

« وقالوا فيما هو ابعد معنى واقل لفظا . قال الهذلى (14) :

اعامر لا آلوك الا مهندا وجلد أبى عجل وثيق القبائل (15)

ويعنى بأبى عجل الثور .

وقالوا فيما هو أبعد من هذا . قال ابن عسلة الشيبانى ، واسمه عبد المسيح (16) :

وسماع مدجنة تعللنا حتى ننام تناوم العجم (17)
فصحوت والنمرى يحسبها عم السماك وخالة النجم (18)

النجم واحد وجمع ، والنجم : الثريا فى كلام العرب . مدجنة ، أى سحابة دائمة .

وقال أبو النجم (19) فيما هو ابعد من هذا ، ووصف العير والمعيوراء،

---

11) الواقعة : 19 .
12) الواقعة : 33 .
13) الحيوان ــ الجاحظ ج : 3 ص : 86 .
14) أبو خراش الهذلى وستاتى ترجمته فى معجم الاعلام الواردة فى البحث .
15) يعنى سيفه وترسه .
16) عبد المسيح بن حكيم بن عفير وستاتى ترجمته .
17) المدجنة : السحابة الدائمة وتعنى فى البيت القينة المقيمة ، تلزم أصحابها وتالفهم ــ تعللنا : تلهينا .
18) أى يظن أنها عم السماك وخالة الثريا لارتفاع قدرها .
19) هو أبو النجم العجلى ، الراجز المعروف ، وستاتى ترجمته .

وهو الموضع الذى يكون فيه الاعيار :

وظل يوفى الاكم ابن خالها (20)

فهذا مما يدل على توسعهم فى الكلام ، وحمل بعضه على بعض واشتقاق بعضه من بعض » (21) ·

ومن كلامهم الموجز فى أشعارهم قول العكلى فى صفة قوس :

فى كفه معطية منوع موثقة صابرة جزوع (22)

وواضح أن كل هذه الامثلة التى وقفنا عندها ، من ايجاز القصر ، لان لفظها ليس محذوف العناصر ، وانما هو لفظ مكثف موح بمعان كثيرة، يتسع المجال أمام المستمع أو القارىء لتأولها وادراك أبعادها ، والدافع الى ذلك اللفظ بحد ذاته ، لانه يوحى ولا يفصل ، أو يشير ولا يقرر ·

فهل نستطيع بعد اثبات ذكر النوعين من طرف الجاحظ ، أن نثبت أيضا أنه وعى الفرق بينهما ، وتبين وجه الاختلاف فيهما ؟ الحقيقة أن الامر كذلك ، لان أبا عثمان لم يكتف فى حديثه عن الايجاز بذكر الشواهد والامثلة ، أى أن حديثه عنه لم يكن تطبيقيا صرفا ، بل أردف هذه الامثلة فى أحيان كثيرة بانطباعات تميزت بالعمق وبعد النظر ، مما يجعلنا ندرك فى يسر — نوعى الايجاز والفرق بينهما ، من خلال نصوص صريحة أوردها الجاحظ لتوضيح أمرهما · ومن أبرز هذه النصوص الصريحة ، ذكر أمثلة للايجاز بالحذف تحت باب خاص (23) فى كتابه البيان والتبيين عنوانه : « باب من الكلام المحذوف » ، أورد فيه قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « فان ذاك » ، السابق الذكر ، وقال بعد تأويل عناصره الاعرابية المحذوفة : « وكلم رجل من قيس عمر بن عبد العزيز فى حاجة وجعل يمت بقرابة ، فقال عمر : « فان ذاك » · ثم ذكر حاجته ، فقال :

---

20) يوفى : ياتى ويشرف وفى اللسان (وفى) : عير ميفاء على الاكام ، اذا كان من عادته أن يوفى عليها — الاكم : ج : اكمة ، ما غلظ من الارض فارتفع دون الجبل — ابن خالها : المقصود به العير ، لكثرة تردده على الاكم ·

21) البيان والتبيين — ج : 1 ص : 229 — 230 ·

22) المصدر نفسه ص : 149 ·

23) انظر : البيان والتبيين ج : 2 ص : 278 ·

« لعل ذاك » . لم يزده على أن قال : فان ذاك ، ولعل ذاك . اى ان ذلك كما قلت ، ولعل حاجتك تقضى » (24) .

وذكر غير عبارة الرسول صلى الله عليه وسلم وعبارتى عمر بن عبد العزيز أمثلة اخرى من الشعر والنثر ، تقفنا بوضوح على أن الحذف عنده يعنى الايجاز الذى نستغنى فيه عن بعض عناصر الجملة ، على مستوى التـــركيـــب .

ونتأكد أكثر من وعيه المطلق بهذا النوع ، وادراك الفرق بينه وبين النوع الآخر ، حين نقف على نصوص تتحدث عن النوعين بشكل تجريدى، يتوخى منه استيعاب القارىء بعض قوانينهما ومميزاتهما الشكلية ، قال : « وقد ذكرنا أبياتا تضاف الى الايجاز وقلة الفضول ، ولى كتاب جمعت فيه آيا من القرآن لتعرف بها فصل ما بين الايجاز والحذف ، وبين الزوائد والفضول ، والاستعارات ، فاذا قرأتها رأيت فضلها فى الايجاز والجمع للمعانى الكثيرة بالالفاظ القليلة على الذى كتبته لك فى باب الايجاز وترك الفضـــول » (25) .

وكم يود قارىء ابى عثمان التعرف على ما ذكره مـــن امـــر الايجاز والحذف وغيرهما ، من خلال هذا الكتاب الاساسى ، فيما يخص جهـــود صاحبه البلاغية . لكن الافتقار الى « نظم القرآن » لا يمنع من تصور الفرق الذى نحن بصدد تبينه ، اذ واضح — من خلال هذا النص — أن الحذف لديه يعنى الايجاز الراجع الى عناصر الجملة ، والايجاز يعنى التعبير باللفظ القليل المكثف ، عن المعانى المتعددة ، التى يوحـــى بهـــا ويشير اليها هذا اللفظ ، وهو الايجاز بالقصر ، كما عرف لدى البلاغيين بعده . فهل ترجع هذه التسمية — أعنى الايجاز بالقصر — الى الجاحظ ايضـــا ؟

قال : « وانا ذاكر بعد هذا فنا آخر من كلامه صلى الله عليه وسلم ، وهو الكلام الذى قل عدد حروفه وكثر عدد معانيه ، وجل عن الصنعة ،

---

24) المصدر نفسه والصفحـــة نفسهـــا .

25) الحيوان — الجاحظ — ج : 3 ص : 86 .

ونزه عن التكلف وكان كما قال الله تبارك وتعالى : قل يا محمد : « ومـا أنا من المتكلفين » (26) · فكيف وقد عاب التشديق ، وجانب أصحاب التقعيب ، واستعمل المبسوط فى موضع البسط ، والمقصود فى موضـع القصـر » (27) ·

فما المقصود بالبسط والقصر فى قوله ؟

يبدو أن البسط هو الاطناب ، وأن القصر هو الايجاز الذى يعبر به عن المعانى الكثيرة بالالفاظ القليلة على حد عبارته التى مرت بنا قبل قليل·

وقد تلقف البلاغيون بعد الجاحظ المصطلحين معا ، ليؤديا ما أدياه لديه ، دون أى تغيير (28) سوى جعلهم « الحذف » ايجازا بالحذف ، و « الايجاز » ايجازا بالقصر · وهو اجتهاد آثره بعضهم ، فى حين آثـر بعضهم الآ خر الاحتفاظ بهما كما وردا عنده بالضبط ·

فمن أوائل من أخذ عنه المصطلحين ، وأضاف اليهما هذا الاجتهاد الجزئى ، أبو الحسن الرمانى فى رسالته : « النكت فى اعجاز القرآن » · وقد جعل البلاغة على عشرة أقسام : أولها الايجاز ، وهو عنده : « تقليل الكلام من غير اخلال بالمعنى » · ويتم « على وجهين : حذف وقصر »(29)·

ويضرب أمثلة من القرآن للوجهين معا ، يتضح من خلالهما أن الاول هو حذف بعض عناصر الجملة دون اخلال بالمعنى ، وأن الثانى هو التعبير عن المعنى الفنى المتنامى باللفظ المركز الموحى ، كقوله تعالى : « ولكـم فى القصاص حياة » (30) ، الذى يوازن الرمانى بينه وبين قولهم : « القتل أنفى للقتل » ، موازنة أسلوبية يبرز من خلالها صورة الاعجاز فى الآية ، وهو هدفه الاساسى من رسالته ·

---

26) س : ص — 86 ·
27) البيان والتبيين — ج : 2 ص : 16 — 17 ·
28) يستثنى من هؤلاء قدامة بن جعفر الذى جعل ايجاز القصر اشارة ، ولم يتحدث اطلاقا عن الحذف — انظر : نقد الشعر ص : 174 — تحقيق كمال مصطفى ·
29) انظر : النكت فى اعجاز القرآن — الرمانى ضمن : ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن — تحقيق : محمد خلف الله ود · محمد زغلول سلام ·
30) البقـرة : 179 ·

ومن الذين احتفظوا بصيغة المصطلحين كما وردت عند أبى عثمان، عبد القاهر الجرجانى الذى جعل الايجاز بالحذف مجرد حذف فى فصل من « دلائل الاعجاز » عنوانه : القول فى الحذف ، تحدث فيه عن هذا النوع باسهاب ، فذكر امثلة كثيرة له ، منها حذف المبتدا كقول عمر بن ابى ربيعة :

دار لمية اذ اهلى واهلهم بالكانسية نرعى اللهو والغزلا(31)

وحذف المفعول به كقول البحترى :

« شجو حساده وغيظ عداه أن يرى مبصر ويسمع واع

المعنى لا محالة أن يرى مبصر محاسنه ويسمع واع اخباره واوصافه » (32) .

لكنه حين يتحدث عن الايجاز بالقصر يؤثر استعمال عبارة « الايجاز » فقط ، دون أن يضيف اليها « القصر » ، وهو ما استعمله الجاحظ للدلالة على هذا النوع .

قال عبد القاهر : « واذ قد عرفت ما لزمهم (33) فى الاستعارة والمجاز ، فالذى يلزمهم فى الايجاز اعجب وذلك انه يلزمهم ان كان اللفظ فصيحا لامر يرجع اليه (فى) نفسه دون معناه ، أن يكون كذلك موجزا لامر يرجع الى نفسه ، وذلك من المحال الذى يضحك منه ، لانه لا معنى للايجاز الا أن يدل بالقليل من اللفظ على الكثير من المعنى » (34) .

2 ــ الاطناب :

استدعت علاقة شكل الكلام الخارجى بما يحيل اليه من معان فى ذهن الجاحظ البحث فى ما يلائم هذا الشكل من انواع المضامين المعبر عنها ، واعتبار المقام مؤشرا لابد من الاخذ به من حيث ان كل مقال يصلح لا شك لمقام معين .

---

31) دلائل الاعجاز ــ عبد القاهر الجرجانى ــ ص : 170 :
32) المصدر نفسه ــ ص : 178 .
33) اللذين يرجعون الفصاحة الى اللفظ بحد ذاته .
34) المصدر السابق ص : 414 .

وأبرز ما يطالعنا من آراء أبى عثمان من حيث علاقة شكل اللفظ المركب الخارجى بمضمونه ، أن المعانى وأغراض الكلام تختلف باختلاف الموضوعات وألوان الاهتمام التى تشغل المتكلم ، ولذلك اختلفت أشكال الكلام . فصاحب الموعظة والحكمة لابد أن يوجز فى قوله ، وصاحب المنطق أو الفلسفة لابد له من الاطالة . وعن هذا الاختلاف فى الموضوعات نتجت الحاجة الى الاطناب ، لأن الانسان اذا آثر الايجاز فى كل مجال معرفى أو شعورى ، سيطلب من اللغة ما لا يمكن أن توفره له ، ومن القدرات البشرية ما لا تستطيعه ، لانه يعمد الى حذف بعض عناصر الكلام ، أو التعبير المكثف عن مضمون لا يمكن أن يعبر عنه بوسيلة لا تلائمه ، كما أنه يحمل نفسه باعتباره مرسلا ، ونفس المستمع باعتباره متلقيا ، ما ليس فى قدرة الانسان ، وهو تأمل والمستمع الذى يفرضه الخطاب المكلف ، أو الخطاب المستغنى عن بعض وحدات التركيب ، وتشجم طاقة التكثيف والحذف من طرف المتكلم فى موضوع يحتاج الى الشرح والتفصيل ، أى الى الاطناب ، قال الجاحظ : « وليس ينبغى (للعاقل) أن يسوم اللغات ما ليس فى طاقتها ، ويسوم النفوس ما ليس فى جبلتها ، ولذلك صار يحتاج صاحب كتاب المنطق الى أن يفسره لمن طلب من قبله علم المنطق ، وان كان المتكلم رفيق اللسان ، حسن البيان » (35) .

وبالاضافة الى علاقة الشكل الخارجى للكلام بالموضوع أو بالمعبر عنه ، يؤكد أبو عثمان على علاقته ايضا بالمقام ، أى على اعتبار المتلقى طرفا ثانيا للخطاب اللغوى ، يؤثر بدوره فى هذا الشكل ، ويفرض على المتكلم ان تأتى صورة كلامه مختصرة أو مطولة . يقول : « على أن الكلام لا ينبغى أن يكثر وان كان حسنا كله ، اذ كان السامع لا ينشط له ، وجاز قدر احتماله ، لان غاية المتكلم انتفاع المستمع ، وقد قال الاولون : (قليل الموعظة مع نشاط الموعوظ ، خير من كثير وافق من الاسماع نبوة ، ومن القلوب ملالة » (36) .

ومعناه أن الغاية الاساسية التى يهدف اليها كل خطاب فنى هى

35) الحيوان — ج : 6 ص : 7 — 8 .
36) رسائل الجاحظ — ج : 1 — رسالة فى نفى التشبيه ص : 289 .

التأثير فى المستمع ، وهو شىء لا يمكن أن يتم الا بمراعاة المقامات المختلفة التى يخضع لها ، والتى تفرض على المتكلم أن يوجز أو يطنب . فالاطناب اذن أسلوب تفرضه علاقة اللفظ بالمعنى ، وعلاقة الخطاب بالمتلقى . واعتبارا لهاتين العلاقتين ، يلجأ المتكلم الى الاطناب كى يحقق جملة أغراض تحدث عنها البلاغيون المتأخرون ، مصنفين أنواع الاطناب ، وأبرز هذه هذه الأغراض ، فذكروا منها : الايضاح بعد الابهام ، وذكر الخاص بعد العام ، وذكر العام بعد الخاص ، والتكرير لداع ، والايغال ، والاحتراس ، والاعتراض ، والتذييل (37) .

فهل ذكر الجاحظ شيئا من هذا الذى جعله البلاغيون أهدافا للاطناب وانواعا له .

الحقيقة أن دارس تراث الرجل يجد بعض اشارات لبعض هذه الانواع من أسلوب الاطناب ، ولكنه لا يستطيع أن يزعم بأن الجاحظ قد وعى جزئيات هذه الظاهرة اللغوية وعيا مطلقا ، ولذلك فان اشاراته تلك، تعتبر مجرد دافع جعل البلاغيين بعده يبحثون عما تثيره من محاولات للتوسع فيها ، وضبط حدودها ، واعطاء الأمثلة المتفرقة لتوضيحها ، ثم البحث عن جزئيات أخرى مشابهة لها ، تدخل بدورها تحت ظاهرة لغوية أشمل وأعم .

ومن اشاراته تلك قوله : « والتطويل للتعريف ، والتكرار للتوكيد ، والاكثار للتشديد » (38) .

ويبدو أن أوضح اشارة ، لبعض أنواع الاطناب ، فى كلامه هذا قوله : « والتكرار للتوكيد » ، اذ هو ما اعتبره أهل البلاغة بعده التكرير لفائدة .

ويحتمل — بشكل مرجح — أن قوله : « والتطويل للتعريف » هو نفسه الايضاح بعد الابهام ، لأن هدف هذا النوع اظهار المعنى فى مطلع الكلام بشكل مجمل ، ثم توضيحه بعد ذلك بشكل مفصل .

أفلا يمكن اذن أن يكون (التعريف) شرحا وتفصيلا لكلام مبهم فى

---

37) انظر : علم المعانى — د. عبد العزيز عتيق — ص 202 وما بعدها .
38) رسالة فى البلاغة والايجاز مجلة البلاغ ع : 9 س : 1978 . ص : 24 .

بدايته . يرجح أن يكون الامر كذلك لان الجاحظ يقول فى مكان آخر : « والمعانى المفردة ، البائنة بصورها وجهاتها ، تحتاج من الالفاظ الى أقل مما تحتاج اليه المعانى المشتركة ، والجهات الملتبسة . ولو جهد جميع أهل البلاغة أن يخبروا من دونهم عن هذه المعانى ، بكلام وجيز يغنى عن التفسير باللسان (...) لما قدروا عليه (39) .

أو ليست الجهات الملتبسة هى الابهام ؟ وأليس التعريف أو التفسير هو الايضاح ؟ يحتمل ذلك ، دون القدرة على القطع فيه برأى نهائى ، لان أبا عثمان لم يذكر أمثلة للالتباس والتعريف ، ولان قوله عبارة عن اشارات جد موجزة لا تسمح للباحث بأن يدلى فى القضية بحكم فصل وموضوعى .

ومنها أيضا — أعنى الاشارات الجاحظية لبعض أنواع الاطناب — قوله :

« وقال طرفة فى المقدار واصابته :

فسقى ديارك — غير مفسدها   صوب الربيع وديمة تهمى

طلب الغيث على قدر الحاجة ، لأن الفاضل ضار » (40) .

وهذا ما أسماه البلاغيون بعده أحتراسا ، ومفهومه عندهم أن يذكر الشاعر أو المتكلم معنى ، يمكن أن يدخله خلل أو فساد ، اذا لم يحترس بذكر لفظ زائد عن صلب المعنى ، وهذا اللفظ الزائد عن صلب المعنى فى قول طرفة هو : (غير مفسدها) ، لان الغيث الذى يسقى الديار ، قد يفسدها اذا زاد عن الحاجة وفضل عن المقدار .

ولكننا لا نستطيع أن نزعم بأن أبا عثمان قد فهم هذا النوع من الاطناب على أساس انه أسلوب ، زاد لفظه عن صلب معناه ، وبذلك يعتبر ظاهرة لغوية جزئية ، هى الاحتراس ، تدخل تحت ظاهرة لغوية أشمل وأوسع هى « زيادة اللفظ على المعنى لفائدة » ، وذلك لأن الجاحظ استشهد بالبيت على أساس انه معنى من المعانى ، هو اصابة المقدار ،

---

39) الحيوان : الجاحظ — ج : 6 ص — 7 — 8 .
40) البيان والتبيين ج : 1 ص : 228 .

لا على اساس انه اسلوب لغوى او شكل خارجى للكلام ، يوظف لفائدة هى الاحتــــراس ·

ولعل فى تمييز الجاحظ بين الاطناب والاسهاب أو الخطل ، ما يفيدنا فى مجال وعيه بظاهرة التطويل فى اللغة ، وانه لا بد أن ياتى لفائدة معينة، تختلف باختلاف اشكال الزيادة والاضافات ·

فالاطناب كما مر بنا ـــ يساق للتعريف أو التوكيد أو التشديد او الاحتراس ، وهى أمور يفيدها الخطاب اللغوى الذى يفوق شكله صلب معناه ، ولذلك فان الزيادة او الاضافة لا تكون جيدة ومرغوبا فيها الا اذا حققت فائدة معينة · فى حين أن الزيادة لمجرد التطويل ، تعتبر اسهـــابا وتكلفا رديئين مكروهين ·

ومعناه أن الاطناب تفرضه الفائدة التى ينشدها المتكلم منه ، أمـــا الاسهاب فمجرد تكلف ممقوت ، وتعمل مستكره لا فائدة منه ، يقصد صاحبه الى الاطالة والاكثار ، رغبة فيهما ، ظانا أنه يبرز قدرة خاصة على الكلام بالتزيد فيه ، ولكنه فى الحقيقة يسىء الى نفسه بتكلفه ، والى القارىء او المستمع الذى ينشد الفهم ، لا الملالة ، والى الخطاب أيضا ، لانـــه يخرج به الى التكلف الذى لا خير فى ما يأتى من جهته ·

قال الجاحـــظ :

« وهـــم وان كانوا يحبـــون البيان والطلاقة والتحبـــير والبلاغة ، والتخلص والرشاقة ، فانهم كانوا يكرهون السلاطة والهذر ، والتكلـــف والاسهاب والاكثار ، لما فى ذلك من التزيد والمباهـــاة ، واتباع الهـــوى والمنافسة فى الغلو » (41) ·

ونستطيع ان نستخلص بعد كل هذا :

أ ـــ أن حديث الجاحظ عن الاطناب كان حديثا مجملا غير تفصيلى ·

ب ـــ أن الاطناب لديه يعتبر شكلا خارجيا للكلام ، ينبع من علاقتين

---

41) البيان والتبيين ج : 1 ص : 191 ·

اساسيتين ، الأولى علاقة الالفاظ بالمعانى و « أن كثيرها لكثيرهـا وقليلهـا لقليلهـا » (42) ·

والثانية علاقة الخطاب بالمتلقى ، وأنه يحتاج الى الاطناب أو الايجاز بحسب المقامات المختلفة التى يخضع لها ·

جـ ـ أنه أشار اشارات عابرة لبعض أنواع الاطناب ، شكلت دافعا أساسيا للبحث عن جزئيات هذه الظاهرة اللغوية ، وتفصيل القول فـى اشكال مختلفة منهـا ·

د ـ أنه فرق بين الاطناب والاسهاب أو الخطل ، على أساس أن الاول ، اذا كان متكلفا ، غير محقق لاى فائدة ، فانه يصبح اكثارا وتزيدا ، يخرج القول الفنى من حيز الجودة الى حيز الرداءة ·

3 ـ المسـاواة :

اذا كان الايجاز لفظا مكثفا يعبر عن المعانى الكثيرة والمتنوعـة ، والاطناب لفظا زائدا على صلب المعنى يساق لفائدة ، فان المساواة درجة تتوسطهما ، اذ اللفظ فيها على قدر المعنى ، غير مقصر عنه ولا فاضـل عليه ، لذلك فلا يحتاج السامع معها الى أى ضرب من التأول الذى يفرضه الايجاز ، ولا الى تتبع الكلام لفظا لفظا ، حتى لا مجال لاستخدام قـدرة التفهم لديـه ·

وقد أشار الجاحظ الى مفهوم (المساواة) اشارات عابرة فى بعـض كلامه ، دون أن يذكر لها مصطلحا خاصا على غرار ما فعل بالنسبـة للايجاز والاطنـاب · ولذلك فاننا نطلـع لديه على مفهومها العـام ، كما فهمه البلاغيون بعده ، ولا نظفر اطلاقا بتسمية واضحة لها ، اذ نقرأ مثلا قوله : « انما الالفاظ على أقدار المعانى ، فكثيرها لكثيرها ، وقليلهـا لقليلها » (43) ··· ، فنعثر على مفهوم عام للمساواة التى يتوخى منهـا افهام المستمع ، بحسب ما يفرضه مضمون الكلام ، من لفظ يلائمـه ويتجانس معـه ·

---

(42) الحيـوان ج : 6 ص : 7

(43) الحيـوان ـ ج : 6 ص : 7 ·

ونقرأ أيضا : « نعم وحتى يعطى اللفظ حقه من البيان ، ويوفر على الحديث قسطه من الصواب ، ويجزل للكلام حظه من المعنى ، ويضع جميعها مواضعها ، ويصفها ، ويوفر عليها حقوقها من الاعراب والافصاح » (44) . فنفهم أن المتكلم لابد له من أن يراعى علاقة اللفظ بالمعنى ، فيجعلها علاقة مساواة وائتلاف ، هدفها الاساسى أفهام المستمع دون تكلف ، وفهم الاخير دونما حاجة الى تأول ، أو الى تتبع وتعقب . وهو هدف لا يمكن ان يتحقق الا بالاختصار الذى لا يخرج — فى عملية الفهم — الى حد التأول ، ولا تشتد مراعاة هذه العملية فيه فتخرجه الى الى حد زيادة اللفظ على صلب المعنى .

ولكن الجاحظ قد اكد فى كلامه — كما نلاحظ — على المساواة ، بحسب تصور عام لها ، كان يعيه ويفهمه فى حدود أنه تصور ، لا على اعتبار أنه ظاهرة من ظواهر اللغة يجب البحث عن أشكالها المختلفة ونظامها الداخلى .

ولعل أوضح ما نقرأ له فى هذا المجال قوله فى رياضة الصبى وتعليمه : « وأذقه حلاوة الاختصار وراحة الكفاية ، وحذره التكلف واستكراه العبارة ، فان أكرم ذلك كله ما كان افهاما للسامع ولا يحوج الى التأويل والتعقب ، ويكون مقصورا على معناه لا مقصرا عنه ولا فاضلا عليه » (45) .

وواضح أن كلامه هذا يتضمن تصورا بلاغيا مجملا للمساواة ، دون أن يقفنا على مصطلح واضح يفيدها أو يدل عليها ، ولذلك فان الدارس يستطيع أن يعتبر كلام الجاحظ عنها ادراكا من لدنه لأسلوب ميزه عن الايجاز والاطناب ، وفهمه على أساس أنه درجة بين الاختصار المركز الشديد والتطويل المفيد ، لكنه لم يذكر له تعريفا واضحا ، كما أنه لم يسق له أمثلة أو نماذج يمكن أن نستغنى بها عن التعريف النظرى المجرد .

---

44) فصل من صدر رسالته فى تفضيل النطق على الصمت — مجلة المورد — ع 4 س 1978 هـ : 175 .

45) فصل من صدر كتابه فى المعلمين — مجلة المورد — ع : 4 — س : 1978 ص : 153 — 154 .

الخـــاتمـــة

لقد كانت هذه الدراسة محاولة لقراءة بعض تراث الجاحظ فـــى مستويات مختلفة ، بمنهج عملت جهد المستطاع على الا يفرض عـــلى هـــذا التـــراث فـــرضا ، فيلـــوى عنقـــه ليخضعـــه لشروطـــه عوضا من أن يخدمه ويساعد فى فهمـــه ٠

ولذلك فان التقابل بين القراءة والمنهج كان تقابلا جدليا ، يحافـــظ على جوهر كل واحد منهما ، ويراوح بينهما فى الوقت نفسه ، فيذهـــب من النص الجاحظى الى فهمه وتفسيره بما يتطلبه المنهج ، ثم يرجع مـــن المنهج الى النص الجاحظى ليحافظ ما أمكن على موضوعية الفهـــــم والتفســـير ٠

ومعناه أن الجاحظ كان يدفعنى الى التساؤل المستمر ومتعدد الابعاد ، فأجد فى المنهج خير معين على الاجابة المقنعة ، اى ان العلاقة بين فكر ابى عثمان ومفاهيم بنيوية (كولدمان) كانت علاقة جدلية ، الاول يحيلنـــــى بما يثير فى نفسى من تساؤلات على الثانية ، والثانية تردنى الى الاول بما تقتنعنى به من آجابات ٠ وقد كانت هذه الدراسة انعكاسا لعمليـــــة ذهاب من النص الجاحظى الى المنهج ، ورجوعا من المنهج الى النـــص الجاحظى بشكل مستمر ودائم ٠ وهو ما جعلنى أصل فى الاخير الى نتائج قد لا تكون صحيحة ، ولكنها نتائج اقتنعت بها اقتناعا ذاتيا ، فضمنـــت لى فهمـــا معينا لمفكر عربـــى فذ ، واستيعابا نسبيـــا لمنهج آمنـــت بايجابيته وحاولت تطبيقـــه ٠

واود ان اعرض فى خاتمة هذا العمل هذه النتائج بشكل مكثـــف ، قصد التذكير بها فى صورة مجملة كى يتسنى للقارىء تمثل نهائى لمـــا حاولت الوصول اليه من خلال تعاملى مع تراث عربى متجدد باستمرار ، ومنهج أفادنى كثيرا فى فهم هذا التراث ٠

واول هذه النتائج وابرزها أستخدامى لمفهوم رؤية العالم باعتبارها

بنية دالة ، هذا الاستخدام الذى ساعدنى على تمثل فلسفة بيانية كانت قاعدة لتصور العالم من طرف الجاحظ تصورا يمكن أن نفهم فى ضوئه مجمل ما ألف من كتب ورسائل ، أو على الاقل اهم ما تضمنته من موضوعات وقضايا فكرية ·

ثم حاولت بعد ذلك أن أفهم هذه البنية فى ضوء فلسفة المعتزلة ، أى بدمجها فى بنية أشمل وأوسع هى الاتجاه العقائدى العام الذى آمن به الجاحظ وشكل حجر الزاوية فى فكره وابداعه · فحددت العناصر المكونة لهذه البنية ، وبعض العلاقات المتبادلة بين هذه العناصر ، ثم فسرت رؤية العالم عند ابى عثمان بدمجها داخل هذه البنية ·

وأخيرا حاولت تفسير هذا الاتجاه العقائدى فى ضوء شبكة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية التى عاش بين ظهرانيها ·

وحين انتقلت الى القسم الثانى من عملى ، حاولت بلورة بعض الأدلة المقنعة التى تجعل الباحث يعتقد اعتقادا مبررا ــ بأن الجاحظ كان يتصور العالم على أساس أنه نظام من الاشارات ، وقارنت هذا التصور ببعض اتجاهات علم السيمياء المعاصر ، فتوصلت الى أن سيمياء الجاحظ جمعت بين محاولتين اثنتين لفهم منطق العالم الذى هو منطق اشارى ، يمكن اعتبار الاولى منهما سيمياء دلالة ، يبدو أن النصبة أو الحال هى وسيلتها التعبيرية الأساسية ، أما الثانية فيمكن اعتبارها سيمياء تواصل ، تشكل اللغة البشرية أهم أدواتها · فأبرزت فى الفصل الاول من القسم الثانى أبعاد تصوره السيميائى ، وانطباعاته حول كل وسيلة من وسائل البيان الخمس التى حددها على اساس انها طرق تعبير مختلفة الشكل ومتحدة الجوهر · وأكدت فى هذا الفصل على أن الجاحظ اعتبر اللغة أهم وسيلة من بين وسائل البيان الخمس التى ذكرها ، وانه يصح اعتبارها أصلا لفروع هى : النصبة والعقد والاشارة والخط ·

ومن هنا جاء اهتمامى باللفظ الذى عقدت له فصولا توخيت منها ابراز ثلاث قضايا رئيسية هى : نظرية الكلام ، وعيوب الخطاب ، ومكونات الخطاب الجيد · فحاولت فهم جهد الجاحظ البلاغى ضمن هذا التقسيم ،

وهو ما أقنعنى بالابتعاد عن التصور التعليمى للبلاغة العربية التقليدية الذى يقسمها الى بيان ومعان بديع ، وضمن لى الاقتراب من مفاهيم الجاحظ الذى لم يكن يعرف هذا التقسيم اطلاقا ، بل يهتم بالكشف عن قوانين الخطاب الجيد بشكل عام ٠

واخيرا ، أجد نفسى مضطرا للاقرار بحقيقة أحسها ، فرضها على اتصالى بتراث الجاحظ الذى يشكل عمدة اساسية من عمد فكرنا العربى القديم ، وهى اننى لم ارو بعد ظمئى من مورده ، اذ لا زالت بعض الجوانب من فكره غير واضحة وضوحا تاما أو مدروسة بما فيه الكفاية ، ومن ذلك مما يتعلق بمجال اهتمامى جهده النقدى ، اذ للجاحظ لا شك ريادة ومشاركة كبيرة فى الدراسات النقدية القديمة ، وقد حاول بعض الباحثين ابراز هذه المشاركة وتلك الريادة ، فوفقوا فى الكشف عن كثير من جوانب هذا الموضوع ، ولكن الملاحظ ان الدراسات التى حققت هذا الكشف كانت دراسات تاريخية تهتم بالنص من خارجه ، كما أنها — وربما للسبب نفسه — لم توضح اطلاقا نوع الترابط بين القضايا الشائكة التى تعرض لها ابو عثمان ، فنتوصل تبعا لذلك — الى تصور جاحظى عام للاثر الفنى ، وما يثيره هذا التصور من مسائل متفرعة يمكن اعتبارها أجزاء رؤية نقدية تخصه دون غيره ممن سبقه أو لحقه ، ولعل المستقبل يسمح بما يعين على انجاز هذا المشروع ٠

والله الموفق للصواب ٠

فهــرس كتــب ورسائــل الجاحــظ

— البخلاء : ت : د· طه الحاجرى — ج 1 — القاهرة : دار المعارف سنــة : 1971 ·

— البرصان والعرجان والعميان والحولان : ت : محمد مرسى الخولى — ج 1 بيروت — القاهرة : دار الاعتصام — س : 1972 ·

— البيان والتبيين : ت : حسن السندوبى — 3 ج · — بيروت : دار الفكر ·

— البيان والتبيين : ت : عبد السلام هارون — 4 ج ، 2 م بيروت : ط 4 ·

— التبصر بالتجارة : ت : حسن حسنى عبد الوهاب — ج 1 — مصر : المطبعة الرحمانية س : 1935 ·

— التربيع والتدوير : ت : شارل بيلا — ج 1 — دمشق : المعهــــد الفرنسى : س 1955 ·

— ثلاث رسائل لابى عثمان عمرو الجاحظ : ت : يوشع فنكل — ج 1 — القاهرة : المطبعة السلفية — س : 1344 ·

— الحيوان : ت : عبد السلام هارون — 7 ج — بيروت : المجمع العلمى العربى الاسلامى س : 1969 ·

— الدلائل والاعتبار : ج 1 — حلب : المطبعة العلمية — س : 1928 ·

— الرد على المشبهة والمسائل والجوابات فى المعرفة : ت : د· حاتــم صالح الضامن — ج 1 — الجمهورية العراقية : منشورات وزارة الثقافة والاعلام س : 1979 ·

— رسائل الجاحظ : ت : حسن السندوبى — ج 1 — القاهرة : المكتبة التجارية — س : 1933 ·

— رسائل الجاظ : دار النهضة الحديثة : بيروت — س : 1972 ·

- رسائل الجاحظ : ت : عبد السلام هارون : الجزء الاول — م 1 ، 2 ج — القاهرة : مكتبة الخانجى — س : 1964 .
- رسالة فى الاحنف بن قيس : ت : شارل بيلا — مجلة المشرق — ع : تشرين الثانى ، كانون الاول — س : 1969 .
- رسالة فى البلاغة والايجاز : ت : د. حاتم صالح الضامن — مجلة البلاغ العراقية ع : 9 — س : 1978 .
- رسالة فى تفضيل البطن على الظهر : ت : شارل بيلا — حوليات الجامعة التونسية — ع : 13 — س : 1976 .
- رسالة فى الحكمين وتصويب أمير المؤمنين على بن ابى طالب : شارل بيلا مجلة المشرق — ع : تموز ، تشرين 1 — س : 1958 .
- رسالة فى مدح الكتب والحث على جمعها : د. ابراهيم السامرائى — مجلة المجمع العلمى العراقى — م : 8 — س : 1961 .
- رسالة لم تنشر : (فى الرثاء) — ت : طه الحاجرى — مجلة الكاتب المصرى ع : يونيه — س : 1946 .
- العثمانية : ت : عبد السلام هارون — ج 1 — مكتبة الخانجى بمصر ومكتبة المثنى ببغداد — س : 1955 .
- فصول مختارة من كتب الجاظ : اختيار عبيد الله بن حسان — ت : د. حاتم صالح الضامن ود. يحيى الجبورى ود. نورى حمودى القيسى — مجلة المورد — ع : 4 س : 1978 .
- من كتاب الامصار وعجائب البلدان : ت : شارل بيلا — مجلة المشرق — ع : آذار ، نيسان — س : 1966 .
- من كتاب المسائل والجوابات فى المعرفة : ت : شارل بيلا — مجلة المشرق — ع : ايار ، حزيران — س : 1969 .

فهـــرس المصـــادر والمراجـــع

— ابو عثمان الجاحظ : د. محمد عبد المنعم خفاجى ج 1 — بيروت — دار الكتاب اللبنانـــى س : 1973 .

— الأثر الاغريقى فى البلاغة العربية من الجاحظ الى ابن المعتز : مجيـــد عبد الحميد ناجى ج : 1 — النجف : مطبعة الآداب — س : 1976 .

— اثر القرآن فى تطور النقد العربى : د. زغلول سلام — ج : 1 القاهرة دار المعارف بمصر . ط : 3 .

— الأحكام السلطانية : الماوردى — ج : 1 — بيروت : دار الكتـــب العلمية س : 1978 .

— ادب الجاحظ : حسن السندوبى — ج 1 — القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى — س : 1931 .

— ادب المعتزلة : د. عبد الحكيم بلبع — ج : 1 — القاهرة : دار نهضة مصر للطبع والنشر — س : 1969 .

— ارشاد الاريب الى معرفة الاديب : ياقوت الحموى — ت : د. س. مرجليوت 20 ج : 10 م — بيروت : دار الفكر 1980 .

— اساس البلاغة : الزمخشرى — ت : عبد الرحيم محمود — ج : 1 — بيروت دار المعرفة س : 1979 .

— اسرار البلاغة : عبد القاهر الجرجانى ت : محمد عبد المنعم خفاجى 2 ج — مكتبة القاهرة — س : 1976 .

— الاسلام والراسمالية : مكسيم رودنسون — ت : نزيه الحكيم — ج : 1 بيروت دار الطليعـــة 1979 .

ـ الاسلام وفلسفة الحكم د. محمد عمارة ـ ج : 1 ـ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ س : 1979 .

ـ الاسلوبية والاسلوب : د. عبد السلام المسدى ـ ج : 1 ـ ليبيا ـ الدار العربية للكتاب ـ س : 1977 .

الاصمعيات : الاصمعى ت : أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون ـ ج 1 ـ القاهرة : دار المعارف بمصر ـ س : 1963 .

ـ الاصول : دراسة ايبستمولوجية لاصول الفكر اللغوى العربـى : د. تمام حسان ج 1 ـ الدار البيضاء : دار الثقافة ـ س : 1981 .

ـ اعجاز القرآن : الباقلانـى ـ ت ـ السيد احمد صقـر : ج 1 ـ القاهرة : دار المعارف بمصر س : 1971 .

ـ الأغانى : لابى الفرج الاصبهانى ـ 21 ج ـ 11 م بيروت : دار الفكر س : 1955 .

ـ الامامة والسياسة : ابن قتيبة ـ ت : د . طه محمد الزين 2 ج ـ م 1 بيروت : دار المعرفة .

ـ امالى المرتضى ، غرر الفوائد ودرر القلائد : الشريف المرتضى ـ ت : محمد ابو الفضل ابراهيم 2 ج ـ بيروت : دار الكتاب العربى س : 1967 .

ـ الامتاع والمؤانسة : لابى حيان التوحيدى ، ت : احمد امين واحمد الزين 3 ج ـ م : 1 ـ بيروت : دار مكتبة الحياة .

ـ الامل والمأمول : منسوب خطأ للجاحظ ـ ت : رمضان ششن ـ ج : 1 بيروت : دار الكتاب الجديد ـ س : 1967 .

ـ الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد : لابى الحسين الخياط ـ

ت : هـ : س : نيبرج — ج : 1 — القاهرة : مطبعة دار الكتب المصرية — س : 1925 ·

— باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والامل لابن المرتضى — ت : توما أرنولد ج : 1 — حيدرآباد : مكتبة دائرة المعارف النظامية — س : 1316 ·

— البحوث الاعجازية وانعكاساتها فى الدراسات البلاغية والنقدية حتى نهاية ق 4 هـ — عباس ارحيلة — رسالة للحصول على دبلوم الدراسات العليا من كلية الآداب — جامعة محمد الخامس — الرباط — 1982 ·

— البديع فى نقد الشعر : اسامة بن منقذ — ت : د· احمد احمد مطلوب ود· حامد عبد المجيد ج 1 — القاهرة : مصطفى البابى الحلبى س : 1960 ·

— البديع : ابن المعتز — ت : كراتشكوفسكى — ج 1 — بغداد : مكتبة المثنى س : 1979 ·

— البديع فى ضوء أساليب القرآن : د· عبد الفتاح لاشين — ج 1 — القاهرة : دار المعارف — س : 1979 ·

— البرهان فى وجوه البيان : ابن وهب الكاتب — ت : د· احمد مطلوب ود· خديجة الحديثى — ج 1 — بغداد : مطبعة العانى — س : 1967 ·

— البرهان فى علوم القرآن : بدر الدين الزركشى — ت : محمد ابو الفضل ابراهيم — 4 ج — بيروت — دار المعرفة للطباعة والنشر — س : 1972 ·

— البلاغة تطور وتاريخ : د· شوقى ضيف — ج 1 — القاهرة : دار المعارف ط : 4 ·

ـ البلاغة العربية فى دور نشاتها : د٠ سيد نوفل ج 1 مصر : مطبعة السعادة ـ س : 1948 ٠

ـ البلاغة العربية واثر الفلسفة فيها : امين الخولى ـ ج 1 ـ مصر ـ س : 1931 ٠

ـ بلاغة القرآن فى آثار القاضى عبد الجبار : د٠ عبد الفتاح لاشين ـ ج 1 ـ القاهرة : دار الفكر العربى ـ س : 1976 ٠

ـ البيان العربى : بدوى طبانة ـ ج 1 ـ بيروت : دار العودة ـ س : 1972 ٠

ـ البيان فى ضوء أساليب القرآن : د٠ عبد الفتاح لاشين ـ ج 1 ـ القاهرة : دار المعارف ـ س : 1977 ٠

ـ تأثير الفكر الدينى فى البلاغة العربية : د٠ مهدى صالح السامرائى ج 1 ـ بغداد : المكتب الاسلامى ـ س : 1977 ٠

ـ تاريخ الادب العربى : كارل بروكلمان ـ تر : د٠ عبد الحليم النجار الجزء 3 ـ القاهرة : دار المعارف ـ ط : 4 ـ س : 1977 ٠

ـ تاريخ الاسلام : د٠ حسن ابراهيم حسن ـ 4 ج ـ بيروت : دار احياء التراث العربى ـ س : 1964 ٠

ـ تاريخ الخلفاء : السيوطى ـ ت : محمد محيى الدين عبد الحميد ـ ج 1 القاهرة : مطبعة السعادة ـ س : 1952 ٠

ـ تاريخ العرب والشعرب الاسلامية : كلود كاهين ـ تر : د ٠ بدر الدين القاسم ـ ج 1 بيروت : دار الحقيقة ـ س : 1977 ٠

ـ تاريخ النقد الادبى عند العرب : طه احمد ابراهيم ـ ج 1 ـ دمشق: دار الحكمة ـ س : 1974 ٠

ـ تأويل مشكل القرآن : ابن قتيبة ـ ت : السيد احمد صقر ـ ج 1 القاهرة : دار احياء الكتب العربية ـ ص 1954 ·

ـ التذكرة فى أحكام الجواهر والاعراض : الحسن بن متويه ـ ت : سامى نصر لطف وفيصل بديرعون ـ ج 1 ـ القاهرة : دار الثقافة ـ س : 1975 ·

ـ الترا ثاليونانى فى الحضارة الاسلامية : دراسات لكبار المستشرقين: تر : د · عبد الرحمن بدوى ـ ج 1 ـ بيروت : دار القلم ـ س : 1980 ·

ـ التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع : محمد بن أحمد الملطى ـ ت : سفن ديدرينغ ـ ج 1 ـ استانبول : مطبعة الدولة ـ س : 1936 ·

ـ ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن : الخطابى والرمانى وعبد القاهر الجرجانى ـ ت : د · محمد خلف الله ود · زغلول سلام ج 1 القاهرة : دار المعارف ·

ـ الجاحظ : حياته وآثاره : د · طه الحاجزى ـ ج 1 ـ القاهرة : دار المعارف س : 1963 ·

ـ الجاحظ فى حياته وادبه وفكره : د · جميل جبر ـ ج 1 ـ بيروت : دار الكتاب اللبنانى ـ س : 1968 ·

ـ الجاحظ فى البصرة وبغداد وسامراء : شارل بيلا ـ تر : د · ابراهيم الكيلانى ـ ج 1 ـ القاهرة : دار اليقظة العربية ـ س : 1961 ·

ـ الجذور التاريخية للشعوبية : د · عبد العزيز الدورى ـ ج 1 ـ بيروت : دار الطليعة ـ س : 1980 ·

ـ الجذور الفلسفية للبنائية : د · فؤاد زكريا ـ ج 1 ـ حوليات كلية الآداب ـ جامعة الكويت ـ س : 1980 ·

ـ جرس الالفاظ ودلالتها فى البحث البلاغى والنقدى عند العرب : د · ماهر مهدى هلال ـ ج 1 ـ بغداد : دار الرشيد ـ س : 1980 ·

ـ الجوانب الدلالية فى نقد الشعر : د · فايز الداية ـ ج 1 ـ دمشق : دار الملاح ـ س : 1978 ·

ـ حركة الترجمة والنقل فى العصر العباسى : موسى يونان مراد غزال ـ ج 1 ـ مطبعة مار أفرام : العطشانة ـ س : 1973 ·

ـ حسن التوسل الى صناعة الترسل : شهاب الدين محمود الحلبى ت : كرم عثمان ـ ج 1 ـ بغداد : دار الرشيد ـ س : 1980 ·

ـ حضارة الاسلام : جوستاف فون جرونباوم ـ تر : عبد العزيز توفيق جاويد ـ ج 1 ـ القاهرة : مطبعة مصر : س : 1956 ·

ـ الحضارة الاسلامية : أدم ميتز ـ تر : د · محمد عبد الهادى أبو ريدة 2 ج ـ بيروت : دار الكتاب العربى ـ س : 1968 ·

ـ الحضارة الاسلامية فى عصرنا الذهبى : دومينيك وجانين سورديل ـ تر : حسنى زينه ـ الجزء الاول ـ بيروت : دار الحقيقة ـ س : 1980 ·

ـ الخراج والنظم المالية للدولة الاسلامية : د · محمد ضياء الديـن الريس : ج 1 ـ القاهرة : الانجلو المصرية ـ س : 1961 ·

ـ الخطابة : أرسطو ـ تر : عبد الرحمن بدوى ـ ج 1 ـ بغداد ـ وزارة الثقافة والاعلام ـ دار الرشيد ـ س : 1980 ·

ـ دراسات فى التاريخ الاسلامى : س · د · جواتياين ـ تر : د · عطية القوصى ـ ج 1 ـ الكويت : وكالة المطبوعات ـ س : 1980 ·

ـ دلائل الاعجاز : عبد القاهر الجرجانى ـ ت : محمد عبد المنعم خفاجى ج 1 ـ مكتبة القاهرة ـ س : 1969 ·

ـ الدولة العباسية : محمد عبد الحى محمد شعبان ـ ج 1 ـ بيروت : الاهلية للنشر والتوزيع ـ س : 1981 ·

ـ ديوان امرىء القيس : شرح حسن السندوبى ـ ج 1 ـ القاهرة : المكتبة التجارية ـ ط : 5 ·

– ديوان عمر بن أبى ربيعة : ت : محمد محيى الدين عبد الحميد – ج 1 – بيروت : دار الاندلس ٠

– ديوان النابغة الذبيانى : ت : محمد أبو الفضل ابراهيم – ج 1 – القاهرة : دار المعارف – س : 1977 ٠

– سر الفصاحة : ابن سنان الخفاجي – ت : علي فودة – ج 1 – مصر: المطبعة الرحمانية – س : 1932 ٠

– سلوة الحريف بمناظرة الربيع والخريف : منسوب خطأ للجاحظ – ج 1 قسنطينة : مطبعة الجوائب – س : 1302 ٠

– سوسيولوجيا الفكر الاسلامى : د ٠ محمود اسماعيل – 2 ج – الدار البيضاء : دار الثقافة – س : 1980 ٠

– شرح الاصول الخمسة : القاضى عبد الجبار – ت : د ٠ عبد الكريم عثمان – ج 1 – القاهرة : مكتبة وهبة – س : 1965 ٠

– الشعر والشعراء : ابن قتيبة – ت : أحمد شاكر – 2 ج – القاهرة : دار المعارف – س : 1966 ٠

– الشعوبية واثرها الاجتماعى والسياسى فى الحياة الاسلامية فى العصر العباسى الاول – د ٠ زاهية قدورة – ج 1 – بيروت : دار الكتاب اللبنانى – س : 1972 ٠

– الصناعتين : لابى هلال العسكرى – ت : محمد البجاوى وأبو الفضل ابراهيم – ج 1 – القاهرة : دار احياء الكتب العربية – س : 1952 ٠

– الصورة الادبية : د ٠ مصطفى ناصف – ج 1 – القاهرة : دار مصر – س : 1958 ٠

– الصورة الفنية : فى التراث النقدى والبلاغى : د ٠ جابر عصفور – ج 1 – القاهرة : دار المعارف ٠

– ضحى الاسلام : أحمد أمين – 3 ج – بيروت : دار الكتاب العربى : ط : 10 ٠

ــ طبقات الشعراء : ابن المعتز ــ ت : عبد الستار أحمد فراج ــ ج 1 ــ القاهرة : دار المعارف ــ س : 1968 ·

ــ طبقات فحول الشعراء : ابن سلام الجمحى ــ ت : محمود محمد شاكر ــ 2 ج ــ القاهرة : مطبعة المدنى ــ س : 1974 ·

ــ الطراز المتضمن لاسرار البلاغة وعلوم حقائق الاعجاز : يحيى بن حمزة العلوى ــ 3 ج ــ بيروت : دار الكتب العلمية ــ س : 1980·

ــ العرب : مكسيم رودنسون ــ تر : د · خليل احمد خليل ــ ج 1 ــ بيروت : دار الحقيقة ــ س : 1980 ·

ــ علم اللغة العربية : د · محمود فهمى حجازى ــ ج 1 ــ الكويت : وكالة المطبوعات ــ س : 1973 ·

ــ علم المعانى : د · عبد العزيز عتيق ــ ج 1 ــ بيروت : دار النهضة العربية ــ س : 1974 ·

ــ العمدة : ابن رشيق ــ ت : محمد محيى الدين عبد الحميد ــ 2 ج ــ م 1 بيروت : دار الجيل ــ س : 1972 ·

ــ فجر الاسلام : احمد امين ــ ج 1 ــ القاهرة : مطبعة الاعتماد ــ س : 1933 ·

ــ فرق وطبقات المعتزلة : القاضى عبد الجبار ــ ت : د · سامى النشار وعصام الدين محمد على ــ ج 1 ــ القاهرة : دار المطبوعات الجامعية س : 1972 ·

ــ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : لابى القاسم البلخى والقاضى عبد الجبار والحاكم الجشمى ــ ت : د · فؤاد سيد ــ تونس ــ س : 1974 ·

ــ الفكر السياسى الاسلامى : مونتغو ميرى وات ــ تر : صبحى حديدى ــ ج 1 ــ بيروت : دار الحداثة ــ س : 1981 ·

ــ فلسفة الفكر الدينى بين المسيحية والاسلام : لويس غرديه و ج ·

وقنواتى ـ تر : د · صبحى الصالح و د · فريد جبر ـ 3 ج ـ بيروت
دار العلم للملايين ـ س : 1969 ·

ـ الفهرست : ابن النديم ـ ت : رضا تجدد ـ ج 1 ـ طهران : 1971·

ـ فوات الوفيات : ابن شاكر الكتبى ـ ت : احسان عباس ـ 5 ج ـ
بيروت : دار الثقافة ـ س : 1974 ·

ـ فن الشعر : أرسطو ـ تر ـ عبد الرحمن بدوى ـ ج 1 ـ بيروت :
دار الثقافة ـ س : 1973 ·

ـ فى تاريخ البلاغة العربية : د · عبد العزيز عتيق ـ ج 1 ـ بيروت :
دار النهضة العربية ـ س : 1970 ·

ـ فى الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه : د · ابراهيم مدكور ـ ج 1 ـ
القاهرة : دار المعارف ـ س : 1976 ·

ـ الكامل فى اللغة والادب : لابى العباس المبرد ـ ت : محمد ابو الفضل
ابراهيم والسيد شحاته ـ 4 ج ـ القاهرة : مكتبة نهضة مصر ·

ـ كتاب التاج : منسوب خطأ للجاحظ ـ ت : أحمد زكى ـ ج 1 ـ
القاهرة : المطبعة الاميرية ـ س : 1914 ·

ـ كتاب ارسطوطاليس فى الشعر : نقل أبى بشر متى بن يونس القنائى،
حققه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره فى البلاغة العربية د · شكرى
محمد عياد ـ ج 1 ـ القاهرة : دار الكاتب العربى ـ س : 1967 ·

ـ لسان العرب : ابن منظور ـ 15 ج ـ بيروت : دار صادر ·

ـ اللغة بين المعيارية والوصفية : د · تمام حسان ـ ج 1 ـ الدار
البيضاء : دار الثقافة ـ س : 1980 ·

ـ اللغة العربية ، معناها ومبناها ، د · تمام حسان ـ ج 1 ـ القاهرة :
الهيئة المصرية العامة ـ س : 1973 ·

ـ المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر : ضياء الدين بن الاثير ـ ت :

د · أحمد الحوفى و د · بدوى طبانة ـ 4 ج ـ القاهرة : مكتبة النهضة س : 1959 ·

ـ مجاز القرآن : لابى عبيدة ـ ت : محمد فؤاد سزكين 2 ج ـ القاهرة : محمد سامى أمين الخانجى ـ 195 ·

ـ المجاز وأثره فى الدرس اللغوى عند العرب : د· محمد بدرى عبد الجليل ـ ج 1 ـ بيروت : دار النهضة العربية ـ س : 1980 ·

ـ المجتمع العباسى من خلال كتابات الجاحظ : د· محمد عويس ـ ج 1 ـ القاهرة : دار الثقافة ـ س : 1977 ·

ـ المحاسن والاضداد : منسوب خطأ للجاحظ ـ ج 1 ـ بيروت : الشركة اللبنانية للكتاب ـ س : 1969 ·

ـ المحمدون من الشعراء : جمال الدين القفطى ـ ت : رياض عبد الحميد مراد ـ ج 1 ـ دمشق : مطبعة الحجاز ـ س : 1975 ·

ـ المحيط بالتكليف : القاضى عبد الجبار ـ ت : د· عمر السيد عزمى ـ ج 1 ـ القاهرة : الدار المصرية ـ س : 1965 ·

ـ المحيط بالتكليف : القاضى عبد الجبار ـ ت : الاب جين يوسف هوبن اليسوعى ج 1 ـ بيروت : المطبعة الكاثوليكية ـ س : 1962 ·

ـ المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين : لابى سعيد النيسابورى ت : د· معن زيادة ود· رضوان السيد ـ ج 1 بيروت : طرابلس : معهد الانماء العربى ـ س : 1979 ·

ـ المستشرقون : نجيب العقيقى ـ 3 ج ـ القاهرة : دار المعارف ـ س : 1964 ·

ـ مشكلة البنية : د· زكرياء ابراهيم ـ ج 1 القاهرة : دار مصر ·

ـ مصطلحات بلاغية ونقدية فى كتاب البيان والتبين : الشاهد البوشيخى ـ ج 1 ـ بيروت : دار الآفاق ـ س : 1982 ·

ـ المعانى فى ضوء أساليب القرآن : د· عبد الفتاح لاشين ـ ج 1 ـ

القاهرة : دار المعارف ــ س : 1976 ·

ــ معانى القرآن : الفراء ــ ت : محمد على النجار واحمد يوسف نجاتى ــ 3 ج ــ بيروت : عالم الكتب ــ س : 1980 ·

ــ معترك الاقران فى اعجاز القرآن : السيوطى ــ ت : على محمد 3 ج ــ القاهرة : دار الفكر العربى ــ س : 1969 ·

ــ المعتزلة : زهدى جار الله ــ ج 1 ــ بيروت : الاهلية للنشر والتوزيع 1974 ·

ــ المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية : د· محمد عمارة ــ ج 1 ــ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ــ س : 1972 ·

ــ معجم الادباء = ارشاد الاريب الى معرفة الاديب ·

ــ معجم الشعراء : محمد بن عمران المرزبانى ــ ت : ع الستار أحمد فراج ــ القاهرة : دار احياء الكتب العربية · 1960 ·

ــ المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم : محمد فؤاد عبد الباقى ــ ج 1 بيروت : دار احياء التراث العربى ·

ــ المغنى فى أبواب التوحيد والعدل : القاضى عبد الجبار ــ الاجــزاء : 5 ــ 6 ــ 9 ــ 11 ــ 13 ــ 16 ــ 17 ــ 20 ــ ت : مجموعة من العلماء باشراف د· طه حسين ــ وزارة الثقافة والارشاد القومى : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ·

ــ مفاهيم الجمالية والنقد فى أدب الجاحظ : د· ميشال عاصى ــ ج 1 ــ بيروت : دار العلم للملايين ــ س : 1974 ·

ــ مفتاح العلوم : السكاكى ــ ج 1 ــ بيروت : دار الكتب العلمية ·

ــ المفضليات : المفضل الضبى ــ ت : أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون ــ ج 1 ــ بيروت ــ ط : 6 ·

ــ مفهوم الدولة : د· عبد الله العروى ــ ج 1 ــ الدار البيضاء : المركز الثقافى العربى ــ س : 1981 ·

ـ مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين : الاشعرى ـ ت : محمد محيى الدين عبد الحميد ـ 2 ج ، م 1 ـ القاهرة : مكتبة النهضة العلمية س : 1969 ·

ـ مقدمة فى التاريخ الاقتصادى العربى : د· عبد العزيز الدورى ـ ج 1 ـ بيروت : دار الطليعة ـ س : 1980 ؟

ـ مقدمة فى تاريخ صدر الاسلام : د· عبد العزيز الدورى 2 ج ـ بيروت : المطبعة الكاثوليكية ـ س : 1961 ·

ـ الملل والنحل : الشهرستانى ـ ت : محمد سيد كيلانى ـ ج 1 ـ بيروت : دار المعرفة ـ س : 1975 ·

ـ المناحى الفلسفية عند الجاحظ : د· على بوملحم ـ ج 1 ـ بيروت : دار الطليعة ـ س : 1980 ·

ـ المنحى الاعتزالى فى الدراسات البيانية : احماد أبوزيد ـ رسالة للحصول على دبلوم الدراسات العليا من كلية الآداب ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط ـ س : 1981 ·

ـ المنهج الصوتى للبنية العربية : د· عبد الصبور شاهين ـ ج 1 ـ بيروت : مؤسسة الرسالة ـ س : 1980 ·

ـ النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية : د· حسين مروه ـ 2 ج ـ م 1 ـ بيروت : دار الفارابى ـ س : 1978 ؟

ـ النزعة الكلامية فى أسلوب الجاحظ : الاب فكتور شلحت اليسوعى ج 1 ـ القاهرة : دار المعارف ـ س : 1964 ·

ـ نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام : د· سامى النشار ـ 3 ج ـ القاهرة : دار المعارف ـ س : 1969 ـ 1971 ·

ـ نظرية الادب : أوستن وارين ورونيه ويليك ـ تر : محيى الدين صبحى ـ ج 1 ـ دمشق : المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب ـ س : 1972 ·

ـ نظرية التكليف : د · عبد الكريم عثمان ــ ج 1 ــ بيروت : مؤسسة الرسالـــة ، س : 1971 ·

ـ النقد والادب : جان ستاروبنسكى ــ تر : بدر الدين القاسم ــ ج 1 دمشق : منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومى : س : 1976 ·

ـ نقد الشعر : قدامة بن جعفر ــ ت : كمال مصطفى ــ ج 1 ــ مكتبة الخانجى بمصر ومكتبة المثنى ببغداد ــ س : 1963 ·

ـ النقد المنهجى عند العرب : د · محمد مندور ــ ج 1 القاهرة : دار نهضة مصـــر ·

ـ نقد النثـــر : منسوب خطأ لقدامة ــ ت : عبد الحميد العبادى ج 1 ــ دار الكتب العلمية ــ س : 1980 ·

ـ الوثائق السياسية والادارية العائدة للعصر العباسى الاول : د· محمد ماهر حمادة ــ ج 1 ــ بيروت : مؤسسة الرسالة ــ س : 1981 ·

ـ وفيات الاعيان : ابن خلكان ــ ت : احسان عباس ــ 8 ج ــ بيروت : دار الثقافة س : 1972 ·

مراجـــع أجنبيـــة

— La création culturelle dans la société moderne Lucien Goldman 1 V Paris - Médiations - 1971.

— Cours de linguistique générale : Ferdinand de Saussure - 1 V - Paris - Payot - 1974.

— La Critique poétique des arabes jusqu'au Ve siècle de L'Hégire Dr : Trabulsi Amjad - 1 V - Damas : Institut Français de Damas - 1955.

— Directionnaire encyclopédique des sciencs du langage : Oswald ducrot / Tzvetan Todorov - 1 V - Paris : E D du seuil - 1979.

— Le Dieu caché : Lucien Goldmann - 1 V - Paris : Gallimard - 1976.

— Eléments de Sémiologie : Roland Barthes - Communications : N° 4 - 1964.

— Goldmann : Pierre V. Zima - 1 V Paris - E d. univrsitaires - 1973.

— L'histoire économique et sociale de l'orient musulman médiéval : Claud Cahene - Studia Islamica : N° 3 - 1953.

— L'Idéologie structuraliste : Henri Lefebvre - 1 V - Entropos - 1975.

— L'Islam dans sa première grandeur : Maurice Lombard - 1 V. Flammarion - 1980.

— L'Islam et sa civilisation : André Miquel - 1 V - Paris : A. Colin - 1968.

— Introduction à la Sémiologie : Georges Mounin - 1 V - Paris E D. de Minuit - 1971.

— Le langage cet inconnu : Julia Cristeva - 1 V - E D - du Seuil 1981.

— Linguistique : publié sous la direction de Fréderic François 1 V - Paris : Presses universitaires de France - 1980 .

— La Linguistique structurale : G. C. Lepshy - Traduit par Louis - Gean Calvet - 1 V Paris - Petite bibliothèque Payot 1976.

— La linguistique structurale, sa portée, ses limites : J-p. corneille 1 V. Paris : Larouùsse - 1976.

— Le milieu basrien et la formation de Jahiz : Charles Pellat 1 V - Paris. A. Maizoneuve - 1953.

— Marxisme et sciences humaines : Lucien Goldmann - 1 V. Paris : Gallimard - 1970.

— Pour une sociologie du roman : Lucien Goldmann 1 V - Paris : Gallimard - 1964.

— Problèmes de linguistique générale : Emile Benveniste - 2V - Paris : Gallimard - 1976 - 1980.

— Recherches dialectiques : Lucien Goldmann. 1V - Paris : Gallimard

— Sciences humaines et philosophie : Lucien Goldmann - 1V. Paris Médiations - 1978.

— La Sémiologie : Pierre guiraud - Paris : que sais-je ? 1977.

— Le structuralisme en linguistique : Oswald Ducrot - 1 V - Paris : E D. du Seuil - 1973.

— Le structuralisme Génétique - L'œuvre et l'influence de Lucien Goldmann - 1V - Paris : Médiations - 1976.

معجم الأعــلام الــواردة فى البحــث

مــلـحـــوظـــات :

1 ــ ترجم فى هذا المعجم للاعلام غير المعروفة بالنسبة للقارىء العادى ، واهمل التعريف بأعلام المشهورين ، كالخلفاء وفحول الشعراء والكتاب·

2 ــ نسقت التراجم حسب الاسم الشخصى للعلم ·

3 ــ روعيت فى المعجم الالقاب والكنى بعد اسقاط (ابو ــ ذو ــ ال ــ ابـــن) حسب ترتيبها الهجائى ، ووضعت علامة (=) لتحيل على الاســـم الشخصـــى ·

4 ــ فصل بين الاعلام العربية والاعلام الاجنبية ، وقد نسقت هذه الاخيرة حسب الاسم الشخصى ومع مراعاة حروف الهجاء العربية ·

1 ـ الاعـلام العربيـــة

حـــرف الهمـــزة

ابراهيـم بن سيــار النظــام :

هو ابو اسحاق ابراهيم بن سيار بن هانىء النظام ، نشأ بالبصرة فأخذ عن الخليل بن أحمد وأبى عبيدة علوم اللغة والادب ، كما اخذ عن أبى الهذيل العلاف علم الكلام ، وقرأ كتب الفلسفة فصار أحد شيوخ المتكلمين فى عصره ، واليه تنسب فرقة النظامية من المعتزلة . وكان الى جـانب اهتمامه بعلم الكلام شاعرا . وقد ألف النظام كتبا عديدة منها : كتـاب التوحيد ، وكتاب الرد على الدهرية ، وكتاب الرد على أصناف الملحدين وكتاب العدل . وتوفى فى خلافة المعتصم حوالى سنة 224 ه .

م ت : الفهرست ص 205 ـ الملل والنحل ج 1 ص : 53 ـ مقالات الاسلاميين ج 1 ص : 296 ـ امالى المرتضى ج 1 ص : 187 ـ المنية والامـل ص : 28 .

ابراهيم بـن عبـد الله الهـاشمـى :

هو ابراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب، أحد ثوار العلويين ورؤسائهم ، تخلف مع أخيه محمد النفس الزكية عـن مبايعة أبى العباس السفاح والمنصور ، فقبض المنصور على أبيهما وجماعة من اهلهما ، ونكل بهم فماتوا بحسبه ، فخرج ابراهيم من المدينة الـى العراق ثائرا ، وبايعه قوم ، فاستولى على البصرة والكوفة ، وكانت بينه وبين جيش المنصور حروب ، الى أن قتل سنة 145 ه . وقد كـانت ولادته سنـة 97 ه .

م ت : تاريخ الاسلام : ج 2 ص : 129 الاعلام ج 1 ص : 41 .

ابـن الاثير = نصر الله بن محمـد :

الاجـرد الثقفـي :

من شعراء الدولة الاموية ، مقل ، وفد على عبد الملك بن مـروان وانشده بعض شعره ، وقد سكتت جل المصادر عنه سوى ما اورده بـن قتيبة من نسبته الى ثقيف مع ذكر ابيات له ·

م ت : الشعـر والشعـراء ص : 734 ·

احمـد بـن ابـى دؤاد :

ابو عبد الله احمد بن ابى دؤاد ، ولـد بالبصرة سنة 160 هـ ، ونشأ نشأة علمية فأخذ عن واصل ومال الى الاعتزال ، وجمع الى علم الكلام الشعر ايضا ، اذ تروى المصادر ان دعبل بن على الخزاعى ذكره فى كتابه عن الشعراء · اتصل بالمامون اتصالا وثيقا ، وتولى منصب قاضى القضاة فى خلافة المعتصم ، ومدحه جماعة من شعراء عصره ، منهم ابـو تمام · وتوفى ابن ابى دؤاد سنة : 240 هـ ·

م ت : الفهرست ص : 212 — وفيات ج 1 ص : 81 — المنية والامل ص : 35 ·

اسحـاق بـن مـرار :

هو ابو عمرو الشيبانى ، لغوى وراوية للشعر والحديث ، مـن متقدمى علماء الكوفة ، اخذت عنه دواوين اشعار القبائل ، واخذ عنـه الحديث ابن حنبل ، اذ لازمه وكتب عنه الكثير ، وكان يعقوب بن السكيت من تلامذته · ومن كتبه : كتاب الجيم ، وغريب الحديث ، والنوادر الكبير ، واشعار القبائل ، وتوفى ابو عمرو عن سن تناهز مائة وعشرين سنة ، وقد كانت وفاته سنة 206 هـ وقيل سنة 213 هـ ·

م ت : الفهرست ص : 74 — بغية الوعاة ج 1 ص : 349 معجم الادباء ج 6 ص : 77 — وفيات ج 1 ص : 201 ·

اسحـاق بـن ابراهيـم :

هو ابو الحسن اسحاق بن ابراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب ، صاحب

كتاب البرهان فى علوم البيان · وهو من علماء القرن الرابع الهجرى ، اذ ان كتابه المذكور الف بعد سنة 355 هـ · وقد اهملته كتب التراجم ، فيما اهتمت بأسرته آل وهب الشهيرة ·

ابو الاسود الدؤلى	ـ ظالم بن عمرو ·
ابن الاشعث	ـ عبد الرحمن بن محمد ·
الاشعرى	ـ على بن اسماعيل ·
الاصمعى	ـ عبد الملك بن قريب ·
الاصم	ـ عبد الرحمن بن كيسان ·

حرف الباء

بشر بن ابى حازم :

شاعر من بنى اسد ، جاهلى قديم ، سلكه ابن سلام فى الطبقة الثانية من الجاهليين ، مع اوس بن حجر وكعب بن زهير والحطيئة ، وهو من شعراء المفضليات ·

م ت : الشعر والشعراء ص : 270 ـ طبقات ابن سلام ص : 97 وما بعدها ـ المفضليات ص : 329 وما بعدها ·

بشر بن سعيد :

جاء فى « التنبيه » للملطى بأن بشر بن المعتمر خرج الى البصرة فلقى بشر بن سعيد وابا عثمان الزعفرانى فأخذ عنهما الاعتزال ، وهما صاحبا واصل ·

وفيما عدا « التنبيه » لم اعثر لبشر بن سعيد على ذكر سوى حكاية واحدة رواها عنه الجاحظ فى الحيوان ·

التنبيه والرد على اهل الاهواء ص : 30 ـ الحيوان ج 2 ص : 231·

بشر بن المعتمر :

ابو سهل بشر بن المعتمر ، متكلم وشاعر واخبارى ، كان من كبارالمعتزلة

فى عصره ، واليه تنسب فرقة « البشرية » منهم ، كما أنه رئيس معتزلة بغداد ، اذ انه الذى نقل اليها المذهب فشاع على يديه . من تراثه : كتاب الرد على من عاب الكلام ، والرد على الخوارج ، والكفر والايمان ، وهو صاحب الرسالة المشهورة التى أوردها الجاحظ فى البيان والتبيين والتى تعتبر من أقدم ما الف فى البلاغة العربية . وتوفى سنة 210 هـ .

م ت : الفهرست ص : 174 و ص 205 — امالى المرتضى ج 1 ص 186 — الملل والنحل ج 1 ص : 64 — المنية والامل ص : 30 — البيان والتبيين ج 1 ص : 135 .

بكر بن النطاح :

ابو وائل بكر بن النطاح ، شاعر عباسى اشتهر بالتغزل . كان صديقا لابى دلف العجلى بعد انتقاله من اليمامة — حيث مسقط راسه — الى بغداد . توفى حوالى سنة 132 هـ .

م : ت : فوات ج 1 ص 220 — الاعلام ج 2 ص 46 .

حرف التاء

تميم بن أبى :

هو ابن مقبل العجلانى ، شاعر جاهلى اسلامى ، سلكه ابن سلام فى الطبقة الخامسة من الجاهليين . وامتد به العمر الى ما بعد خلافة عثمان ، اذ رثاه بقصيدة منها قوله :

لبيك بنو عثمان ما دام جذمهم عليه بأسياف تعرى وتخشب

م ت : طبقات ابن سلام ص : 150 — الشعر والشعراء ص 455.

حرف الثاء

ثمامة بن أشرس :

ثمامة بن اشرس النميرى . من معتزلة البصرة ، أخذ عن ابى الهذيل العلاف . وبلغ عند المامون منزلة خاصة ، فاستوزره ولكنه امتنع

عن ذلك . ومن مؤلفات ثمامة : الحجة ، والمعارف ، والرد على المشبهة، وتوفى سنة 213 هـ .

م ت : الفهرست ص : 207 ــ الملل والنحل ج 1 ص : 70 ــ المنية والامل ص : 213 .

حرف الجيم

ابن جابان :

الظاهر انه من المحدثين . وقال صاحب لسان الميزان : « موسى بن جابان × عن أنس بن مالك × قال الازدى : متروك الحديث . » لسان الميزان ج 2 ص : 86 .

جارية بن الحجاج :

هو أبو دواد الايادى ، وفى اسمه خلاف ، قيل : جارية بن الحجاج وقيل حنظلة بن الشرقى . شاعر جاهلى ، اشتهر بجودة وصف الخيل فى شعره . وكانت العرب لا تروى أشعاره كفعلها مع عدى بن زيد ، لان ألفاظهما ليست نجدية . وهو أحد شعراء الاصمعيات .

م ت : الشعر والشعراء ص : 237 ــ الاغانى ج 15 ص : 217 .

جران العود = عامر بن الحارث .

جرير بن عبد المسيح :

هو المتلمس ، الشاعر الجاهلى المعروف ، وهو خال طرفة بن العبد . عده ابن سلام فى الطبقة السابعة من الجاهليين لقلة أشعاره .

م ت : طبقات ابن سلام ص : 155 ــ الشعر والشعراء ص : 179 ــ الاغانى ج 21 ص : 281 .

الجعد بن درهم :

هو أول من قال بخلق القرآن ، كان فى أول أمره تابعيا مشتغلا

بالحديث ، فأدب مروان بن محمد ، ولكنه اتهم بالزندقة ، فقتله خالد ابن عبد الله القسرى بأمر من هشام بن عبد الملك سنة : 118 هـ ٠

م ت : الاعلام ج 2 ص : 114 ٠

جهم بن صفوان :

أبو محرز جهم بن صفوان السمرقندى ، صاحب فرقة الجهمية، من الجبرية الخالصة وهو من تلامذة الجعد بن درهم ٠ آمن بنفى الصفات ، وبأن الانسان غير قادر أو مستطيع ٠ قتله سلم بن الاحوز المازنى سنة : 128 هـ لخروجه عن طاعة بنى امية وحمله السلاح ضدهم ٠

م ت : الملل والنحل ج 1 ص : 86 ــ مقالات الاسلاميين ج 1 ص 338 ــ الاعلام ج 2 ص : 138 ٠

حرف الحاء

أبو حاتم السجستانى = سهل بن محمد ٠

الحسن البصرى :

أبو سعيد الحسن بن أبى الحسن البصرى ، من علماء السنة والحديث المشهورين ٠ ولد سنة 21 هجرية ، ونشأ نشأة زهد وعبادة ٠ أخذ عنه واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، واشترك الحسن فى ثورة ابن الاشعث ضد الامويين ، وحين انهزمت دخل الحسن على الحجاج فعفا عنه وامنه ٠ وتوفى بالبصرة سنة : 110 هـ ٠ ومن آثاره : التفسير للقرآن ، وكتاب الى عبد الملك بن مروان فى الرد على القدرية ٠

م ت : الفهرست ص : 202 ــ وفيات ج 2 ص : 69 ٠

الحسن بن محمد :

الحسن بن محمد بن على بن أبى طالب ، ومحمد بن على هو المعروف بابن الحنفية ٠ يذكر المؤرخون انه أول من نادى بالارجاء ، بمعنى

تأخير الحكم فى شأن من دخل فى الفتنة . وتوفى الحسن بالمدينة سنة : 100هـ

م ت : الاعلام ـ ج 2 ص : 230 ـ المنية والامل ـ ص : 11 .

أبو حية النميرى = الهيثم بن الربيع .

حرف الخاء

خالد بن عبد الله القسرى :

ابو يزيد خالد بن عبد الله بن يزيد القسرى ، كان من خطباء العرب المعروفين ، ومن ولاة بنى امية أيام هشام بن عبد الملك . قتل سنة : 125 هـ.

م ت: وفيات ج 2 ص : 226 .

أبو خراش الهذلى = خويلد بن مرة .

خلف الاحمر :

ابو محرز خلف بن حيان ، رواية وعالم ثقة من رواة البصرة . ويذكر المؤرخون انه كان شاعرا وله ديوان حمله عنه ابو نواس . مات سنة : 180 هـ ، وكانت ولادته سنة : 115 هـ .

م ت : الفهرست ص : 55 ـ بغية الوعاة ج 1 ص : 554 .

خوليد بن مرة : هـ وابو خراش الهذلى ، شاعر مخضرم من فصحاء هذيل وفحولهم المعدودين . مات حوالى سنة : 20 فى خلافة عمر بن الخطاب .

م ت : الاغانى ج 21 ص : 86 ـ الشعر والشعراء ص : 663.

حرف الدال

أبو دهبل الجمحى = وهب بن زمعة .

أبو دواد اليادى = جارية بن الحجاج .

حرف الراء

رؤبة بن العجاج :

أبو محمد رؤبة بن العجاج بن رؤبة ، أحد الرجاز

المشهورين . من مخضرمى الدولتين ، مدح الامويين والعباسيين ، والى جانب شهرته فى الرجز عرف أيضا بإلمامه الدقيق بغريب اللغة وحوشيها ، اذ أخذ عنه أبو عبيدة والنضر بن شميل وخلف الاحمر . ولمامات رؤبة — سنة 145 هـ — قال الخليل : « دفنا الشعر واللغة والفصاحة » .

م ت : طبقات ابن سلام ص : 761 — الشعر والشعراء ص : 594. الاغانى ج 21 ص : 133 — وفيات ج 2 ص : 303 — معجم الادباء ج 11 ص : 149 .

الرماح بن أبرد :

أبو شراحيل الرماح بن أبرد بن توبان الملقب بابن ميادة ، أحد بنى مرة بن عوف ، وميادة أمه . شاعر أموى ، امتد به العمر حتى أدرك دولة بنى العباس . اشتهر بالمديح والمهاجاة ، كما أنه كان جيد الغزل .

م ت : الشعر والشعراء ص : 771 — طبقات ابن المعتز ص : 105 — الاغانى ج 2 ص : 168 .

ذو مرمة = على بن عيسى .
ذو الرمة = غيلان بن عقبة .

حرف الزاى

زبان بن العلاء :

أبو عمرو زبان بن العلاء بن عمار ، أحمد القراء السبعة ، وشيخ من شيوخ علماء العربية ورواة الشعر . ولد بمكة سنة : 70 هـ وانتقل الى البصرة فأخذ عنه الخليل بن أحمد والاصمعى وأبو عبيدة . وتوفى سنة : 154 .

م ت : الفهرست ص : 30 — وفيات ج 3 ص : 466 — فوات ج 5 ص : 28 — بغية الوعاة ج 5 ص : 231 — معجم الادباء ج 11 ص : 156

الزبرقان بن بدر :

هو الحصين بن بدر التميمى الملقب بالزبرقان ، صحابى جليل من سادة قومه ، عاش الى أيام معاوية · وخبره مع الحطيئة مشهور اذ اياه يعنى بقوله :

دع المكارم لا ترحل لبغيتها
واقعد فانك أنت الطاعم الكاسى

وكان الزبرقان معروفا بالفصاحة والشعر ·

م ت : طبقات ابن سلام ص : 104 وما بعدها — الاغانى ج 1 ص : 100 — الاعلام ج 3 ص : 72 ·

زياد الاعجم :

هو ابو امامة زياد بن سلمى (أوسليم) الملقب بالاعجم للكنة كانت فى لسانه · عده ابن سلام فى الطبقة السابعة من الاسلاميين ، وقد اشتهر زياد بمهاجاته الشعراء ، ومات فى حدود سنة 100 هـ ·

م ت : طبقات ابن سلام ص : 693 — الشعر والشعراء ص : 430 — الاغانى ج 14 ص : 230 — معجم الادباء ج 11 ص : 168 — فوات ج 5 ص : 29 ·

زيد الخيل :

هو زيد بن مهلهل بن يزيد ، من طىء ، ولقب زيد الخيل لكثرة خيله ، شاعر مقل ، وفارس من وجوه قومه فى الجاهلية ، أدرك الاسلام ووفد على النبى فسماه : زيد الخير ، ومات بعد ذلك بأيام قليلة ·

م ت : الشعر والشعراء ص : 286 — الاغانى ج 16 ص : 91 ·

حرف السين

سابق :

سابق هذا كان أعمى يلحن فى الكلام · والظاهر أنه محدث غير

ثقة . وجاء فى لسان الميزان ان ثلاثة كانوا يسمون بهذا الاسم : سابق ابن عبد الله الراوى عن ابى خلف ، وسابق بن عبد الله الرقى ، وسابق البربرى . وأظن ان أولهم هو اللحانة ، لان ثانيهم ثقة ، وثالثهم شاعر زاهد قال عنه الجاحظ : « لو أن شعر صالح بن عبد القدوس وسابق البربرى كان مفرقا فى أشعار كثيرة ، لصارت تلك الاشعار أرفع مما هى عليه بطبقات ، ولصار شعرهما نوادر سائرة فى الآفاق » .

لسان الميزان ج 3 ص : 352 ــ البيان والتبيين ج 1 ص : 206.

سحيم عبد بنى الحسحاس :

كان سحيم زنجيا أسود ، اشتراه بنو الحسحاس ، وهم بطن من بطون أسد ، فتفتقت قريحته الشعرية بينهم ، واشتهر بالتغزل خاصة. سلكه ابن سلام فىالطبقة التاسعة من الجاهليين قائلا : « والرابع عبد بنى الحسحاس ، وهو حلو الشعر ، رقيق حواشى الكلام » . وعاش سحيم الى حدود خلافة عمر ، وقتل على يد قومه لتغزله بنسائهم .

م ت : طبقات ابن سلام ص : 187 ــ الشعر والشعراء ص : 408

الاغانى ج 20 ص : 3 ــ فوات ج 5 ص : 42 ــ

سفيان بن عيينة :

ابو محمد سفيان بن عيينة بن ميمون . ولد بالكوفة سنة : 107 هـ ، وانتقل الى مكة فاستقر بها . وهو أحد المحدثين المعروفين بغزارة العلم ، وبكثرة الذين أخذوا عنه ، من تلاميذه الامام الشافعى ويحيى بن أكثم . وتوفى بمكة سنة : 198 هـ .

م ت : الفهرست ص : 282 ــ وفيات ج 5 ص : 391 ــ
الاعلام ج 3 ص : 159 .

السكاكى = يوسف السكاكى .
ابن سلام = محمد بن سلام .
ابن سنان الخفاجى = عبد الله بن محمد .

سويد بن كراع العكلى :

شاعر أدرك الجاهلية ، وعاش مجمل حياته فى الاسلام ، كان فارسا وذا مكانة بين قومه بنى عكل . عده ابن سلام فى الطبقة التاسعة من الجاهليين وهو جيد الشعر قليله .

م ت : طبقات ابن سلام ص : 176 — الشعر والشعراء ص : 635 الاغانى ج 11 ص : 240 .

سهل بن محمد :

ابو حاتم سهل بن محمد بن عثمان السجستانى ، احد ائمة اللغة ورواية الشعر فى عصره ، من علماء البصرة المشهوين ، اخذ عن أبى عبيدة والاصمعى ، وعنه اخذ أبو بكر بن دريد وابو العباس المبرد . وتوفى بالبصرة سنة : 255 هـ . وله من المصنفات : القراءات والمقصور والممدود ، وما تلحن فيه العامة ، وغيرها كثير .

م ت : الفهرست ص : 64 — وفيات ج 2 ص : 430 — معجم الادباء ج 11 — ص 263 — بغية الوعاة ج 1 ص : 606 .

حرف الشين

الشعبى = عامر بن شراحيل .

الشماخ = معقل بن ضرار .

ابو الشيص = محمد بن عبد الله .

حرف الصاد

صهيب بن سنان النمرى :

صحابى من أوائل الذين دخلوا فى الاسلام — احترف التجارة بمكة ، وأراد الهجرة مع النبى ، فمنعته قريش ، وتخلى عن ماله مقابل هجرته فقبل منه ذلك ، فقا ل النبى صلى الله عليه وسلم : « ربح

صهيب ، ربح صهيب » · حارب مع المسلمين فى جميع معاركهم ضد الكفار ، مات سنة : 38 هـ بالمدينة · وكان يعرف بصهيب الرومى لانه نشأ بين الروم ، اذ سبوه وهو صغير ، فكان فى لسانه عجمة ·

م · ت : الاعلام ج 3 ص : 302 ف

حرف الطاء

طاوس :

هو أبو عبد الرحمن طاوس بن كيسان الهمذانى ، من أصل فارسى وهو أحد المحدثين التابعين ، روى عن ابن عباس وأبى هريرة ، واخذ عنه مجاهد · وتوفى بمكة سنة : 106 هـ ·

م · ت : وفيات ج 2 ص : 509 ·

حرف الظاء

ظالم بن عمرو :

هو أبو الاسود ظالم بن عمرو بن سفيان بن جندل الديلى أو الدؤلى، صاحب على بن أبى طالب ، وعالم جليل القدر ، روى عن عمر وأبى ذر وابن عباس · ويقال انه أول من وضع أسس النحو العربى ، وهو شاعر أيضا · وتوفى أبو الاسود سنة : 69 هـ ·

م · ت : الفهرست ص 46 ــ الاغانى ج 11 ص : 198 ــ وفيات ج 2 ص : 535 · معجم الادباء ج 12 ص : 34 ·

حرف العين

عامر بن الحارث (جران العود) :

فى اسمه خلاف ، والمرجح انه عامر بن الحارث بن كلفة (وقيل كلدة) النميرى ، شاعر أموى جيد الغزل · وسمى جران

العود لقوله :

خذا حذرا يا خلتى فاننى رايت جران العود قد كاد يصلح

ويروى (يا حنتى) .

م . ت : الشعر والشعراء : ص : 718 — ديوانه .

عامر بن شراحيل الشعبى :

ابو عمرو عامر بن شارحيل (وقيل : ابن عبد الله) بن عبد ذى كبار الشعبى الحميرى ، راوية للحديث والاخبار ، غزير العلم ، ولد بالكوفة سنة : 20 هـ ، ونشأ بها . وتحكى بعض المصادر انه خرج مع ابن الاشعث ، ثم عفا عنه الحجاج حين ظفر به . وحظى بمكانة خاصة لدى عبد الملك بن مروان، وولى القضاة فى عهد عمر بن عبد العزيز ، وتوفى بالكوفة سنة : 104 هـ حسب أرجح الاقوال .

م . ت : وفيات ج 3 ص : 12 — الاعلام ج 4 ص : 18 .

عبد الجبار بن أحمد الهمذانى :

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذانى ، أحد شيوخ المعتزلة وعلمائها فى النصف الثانى من القرن الرابع ومطلع القرن الخامس (للهجرة) . استقر ببغداد لمدة ثم استدعاه الصاحب بن عباد الى الرى حيث تولى القضاء الى أن توفى سنة : 415 هـ . ومصنفاته كثيرة منها : كتاب الدواعى والصوارف ، والخلاف والوفاق ، والاعتماد . كما أن أماليه غنية ومتنوعة منها : المغنى ، والفعل والفاعل ، والمحيط بالتكايف .

م . ت : المنية والامل ص : 66 — الاعلام ج 4 ص : 47 .

عبد الرحمن بن كيسان الاصم :

هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الاصم ، من معتزلة القرن

الثانى ، اشتهر بميله لترجيح بعض آراء معاوية وافعاله ، وتخطئة على ابن ابى طالب ، فاخذ عليه المعتزلة ذلك ، وتوفى سنة 200 هـ . ومن كتبه : كتاب تفسير القرآن ، وخلق القرآن ، والتوحيد ، والرد على المجبرة ، وغيرها كثير .

م . ت : الفهرست ص : 214 ـ المنية والامل ص : 32 .

عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث :

عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث بن قيس الكندى ، قائد من قواد جيش بنى امية ، أرسله الحجاج على راس جيش لغزو (بلاد الترك) فيما وراء سجستان ، ونشأت بينهما خلافات ، فثار ومن معه على الامويين وعاد الى العراق لخوض الحرب ضدهم ، فاستولى على البصرة وبعض مناطق فارس ، ولكنه انهزم فى معركة دير الجماجم ، فهرب الى منطقة حكم رتبيل (ملك الترك) الذى قتله وبعث براسه الى الحجاج سنة : 85 هـ .

م : ت : الامامة والسياسة ج 2 ص : 26 ـ الاعلام ج 4 ص : 98 .

عبد السلام بن محمد :

ابو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائى ، من اشهر معتزلة البصرة . صنفه صاحب المنية والامل فى الطبقة التاسعة منهم ، وصنف اباه فى الثامنة . من مؤلفاته : الجامع الكبير ، والنقض على أرسططاليس فى الكون والفساد ، والطبائع والنقض على القائلين بها . وتوفى سنة : 321 هـ .

م . ت : الفهرست ص 222 ـ الملل والنحل ج 1 ص 78 ـ المنية والامل ص : 54 .

عبد القاهر الجرجانى :

عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجانى ، اخذ النحو عن ابى

الحسين محمد بن على الفارسى ، وكان من كبار علماء النحو والبلاغة فى القرن الخامس الهجرى ، توفى سنة 471 هـ ، وقيل 474 هـ ، وله من الكتب : المغنى فى شرح الايضاح ، ودلائل الاعجاز ، واسرار البلاغة .

م . ت : بغية الوعاة ج 2 ص : 106 ــ فوات ج 2 ص : 369 .

عبد الله بن أحمد البلخى :

ابو القاسم عبد الله بن احمد بن محمود البلخى ، متكلم من معتزلة مغداد ، اخذ عن ابى الحسين الخياط ، والف كتبا متعددة فى الدفاع عن مذهبه ، منها : مقالات ابى القاسم ، والمجالس الكبير ، والتفسير الكبير للقرآن . وتوفى سنة 309 هـ ، وقيل سنة 319 هـ .

م . ت : الفهرست ص : 219 ــ المنية والامل ص : 51 .

عبد الله بن رؤية (العجاج) :

ابو الشعثاء عبد الله بن رؤبة التميمى المسمى بالعجاج لقوله :

حتى يعج ثخنا من عجعجا

ويروى : حتى يعج عندها .

وهو احد الرجاز المشهورين ، سلكه ابن سلام فى الطبقة التاسعة من الاسلاميين .

م . ت : الشعر والشعراء ص : 591 ــ طبقات ابن سلام ص : 753

عبد الله بن عمر (العرجى) :

عبد الله بن عمر بن عمرو بن عثمان بن عفان ، شاعر أموى ، نسب الى مكان بالقرب من الطائف يسمى (العرج) . وقد عرف بجودة النسيب وكان يشبب بأم محمد بن هشام المخزومى ، خال هشام بن عبد الملك ووالى مكة من قبله فأدخله السجن .

م . ت : الشعر والشعراء ص : 574 .

عبد الله بن محمد (ابن سنان الخفاجى) :

أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجى ، شاعر وناقد ومتكلم ، أخذ عن أبى العلاء المعرى · وله من الكتب : كتاب الصرفة ، والحكم بين النظم والنثر ، وعبارة المتكلمين فى أصول الدين ، وسر الفصاحة ، كما ان له ديوان شعر · ومات مسموما سنة 466 هـ باحدى نواحى حلب · وكانت ولادته سنة 423 هـ ·

م · ت : فوات ج 2 ص : 220 ــ الاعلام ج 4 ص : 18 ·

عبد الله بن محمد (الناشىء الاكبر) :

أبو العباس عبد الله بن محمد بن عبد الله بن مالك الملقب بالناشىء الاكبر · ولد بالانبار ، وقصد بغداد ، فأخذ عن علمائها ، ومال الى الاعتزال، الى جانب كونه شاعرا · وانتقل الى مصر فى آخر عمره ، وتوفى بها سنة 293 هـ ·

م · ت : الفهرست ص : 217 ــ وفيات ج 3 ص : 91 ــ المنية والامل ص : 54 ·

عبد الله بن محمد :

أبو هاشم عبد الله بن محمد (ابن الحنفية) بن على بن أبى طالب، أحد زعماء العلويين فى عهد بنى أمية · ويذكر المعتزلة ان واصل بن عطاء تلمذ له واخذ عنه بعض أصولهم · كما يذكر المؤرخون أنه ذهب فى آخر حياته الى محمد بن على بن عبد الله بن عباس فأطلعه على مذهبه فى معارضة بنى مروان ، وأمر أصحابه بطاعته ، فكان تصرفه هذا نواة تحول الشيعة الى الدعوة للدولة العباسية · وكانت وفاة أبى هاشم سنة 99 هـ·

م · ت : الاعلام ج 4 ص : 256 ــ الملل والنحل ج 1 ص : 150 ــ المنية والامل ص : 12 ·

عبد الله بن مسلم :

أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى ، ولد سنة 213 هـ ، واخذ عن أبى حاتم السجستانى واسحاق بن راهويه ، وتنوعت ثقافته،

فهو محدث ولغوى وناقد . وتوفى سنة : 276 هـ . ومن كتبه : غريب القرآن ، وغريب الحديث ، وعيون الاخبار ، والمعارف ، والشعر والشعراء.

م . ت : الفهرست ص : 85 ــ وفيات ج 3 ص : 42 ــ بغية الوعاة ج 2 ص : 63 .

عبد الله بن المعتز :

ابو العباس عبد الله بن المعتز بن المتوكل العباسي . اخذ الادب عن المبرد وثعلب ، وهو شاعر واديب وبلاغى ، كما انه تولى الخلافة يوما وليلة ، ثم خلعه المقتدر وامر بقتله سنة 296 هـ . وكانت ولادته سنة 246هـ. واشهر مصنفاته : كتاب البديع ، وطبقات الشعراء .

م . ت : الفهرست ص 129 ــ فوات ج 2 ص : 232 ــ الاغانى ج 9 ص : 283 .

عبد المسيح بن عسلة الشيبانى :

هو عبد المسيح بن حكيم بن عفير ، وينسب الى امه عسلة . احد شعراء الجاهلية المقلين ، شهد حرب البسوس بين بكر بن وائل وثغلب. وكان مواليا للغساسنة يمدحهم ويكرمونه . وهو من شعراء المفضليات .

م . ت : معجم المرزبانى ص : 300 ــ من نسب الى امه من الشعراء ص : 94 .

عبد الملك بن قريب (الاصمعى) :

عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن على بن اصمع ، المعروف بالاصمعى . عالم لغوى شهير ، روى عن ابى عمرو بن العلاء ، وخلف الاحمر وغيرهما ، وروى عنه جيل من علماء اللغة ورواة الشعر ، منهم ابو حاتم السجستانى وابو الفضل الرياشى وابو عبيد القاسم بن سلام . ولد بالبصرة سنة 123 هـ ، وتوفى سنة 216 هـ . وكتبه كثيرة ومتنوعة منها : غريب القرآن ، ومعانى الشعر ، وفحولة الشعراء ، والاصمعيات .

م · ت : الفهرست ص : 60 ــ وفيات ج 3 ص : 170 ــ بغية الوعاة ج 2 ص : 112 ·

عبيــد اللــه بــن حســان :

الامام عبيد الله بن حسان ، من علماء القرن 4 هـ ، وهو صاحب المختارات من كتب ورسائل الجاحظ · لم أعثر له على ترجمة ·

عبيــد اللــه بــن زيــاد :

عبيــد الله بــن زياد بن ظبيان ، أحد خطباء العرب وفتاكهم فى عصر بنى أمية · كان فى أول أمره من مناصرى مصعب من الزبير ، ولكنه غدر به ــ فيمن غدره من أشراف العراق ــ فقتله وحمل رأسه الى عبد الملك بن مــروان ·

م · ت : الامامة والسياسة ج 2 ص : 23 ــ البيان والتبيين ج 1 ص : 325 ·

عبيــد الله بــن قيس الرقيــات :

عبيد الله بن قيس بن شريح بن مالك القرشى ، ونسب الى الرقيات لان ثلاث جدات له متواليات سمين رقية ، أو لانه شبب بثلاث نسوة تدعى كل واحدة منهن رقية ، شاعر من شعراء عصر بنى أمية ، تحزب للزبيريين فمدحهم ، وكان أجود شعراء قريش بعد ابن الزبعرى ، وقد سلكه ابــن سلام فى الطبقة السادسة من الاسلاميين · وتوفى حوالى سنة 85 هـ ·

م · ت : طبقات ابن سلام ص : 647 ــ الشعر والشعراء ص : 539 ــ الاغانى ج 4 ص : 303 ·

أبــو عبيــــدة = معمــر بــن المثنــى ·

العــتــبــــى = محمــد بــن عبيــد الله ·

العتــابــــى = كلثــوم بــن عمــرو ·

أبـــو عثمـــان الزعفـــرانـــى :

ذكر الملطى فى التنبيه « انه من أصحاب واصل وأن بشر بن المعتمر وابا الهذيل العلاف أخذا عنه » . وأظنه صاحب مذهب « الزعفرانية » ، قال عنها صاحب اللباب فى تهذيب الانساب : « وهى فرقة من النجارية ينتمون الى رئيس لهم يقال له الزعفرانى . ومن مذهبهم أن القرآن محدث ، وان كلام الله غيره ، وأن كل ما هو غيره فهو مخلوق » .

م . ت : التنبيه والرد على أهل الاهواء ص : 30 — اللباب فى تهذيب الانساب ج 2 ص : 69 .

العـجـــاج = عبـد اللـه بـن رؤبـة .

المـــرجـــى = عبـد اللـه بـن عمـر .

عقبـــة بـــن سابـــق :

هو عقبة بن سابق الهزانى ، من شعراء الاصمعيات ، ولم نعثر له على ترجمة . انظر الاصمعيات ص : 39 .

العـكـلـــى = سـويـد بـن كـراع .

أبـــو علقمـــة النحـــوى :

أحد علماء النحو الاوائل ، من أهل واسط ، اشتهر باستعمال الغريب فى كلامه ، واليه تنسب : « افرنقعوا عنى » المعروفة بين أهل اللغة .

م . ت : معجم الادباء ج 12 ص : 205 — بغية الوعاة ج 2 ص : 139 .

علـــى بـــن اسماعيـــل (الاشعـــرى) :

ابو الحسن على بن اسماعيل بن اسحاق الاشعرى ، صاحب مذهب الاشاعرة . من مواليد البصرة سنة 270 هـ ، وقيل سنة 260 هـ . كان فى أول أمره منتميا الى مذهب الاعتزال ، ثم خرج عنه لتأصيل اتجاهه الكلامى

المعروف باسمه · وتوفى فى بغداد سنة 324 هـ ، حسب ارجح الاقوال · وله من الكتب : الابانة عن أصول الديانة ، ومقالات الاسلاميين ، واللمع، وغيرها ·

م · ت : وفيات ج 3 ص : 284 — الملل والنحل ج 1 ص : 94 — الاعلام ج 5 ص : 69 ·

على بن حمزة (الكسائى) :

على بن حمزة بن عبد الله ، أحد القراء السبعة ، وامام الكوفة فى اللغة والنحو · قال الفراء : قال لى رجل : ما اختلافك الى الكسائى وانت مثله فى النحو ؟ فأعجبتنى نفسى ، فأتيته فناظرته مناظرة الاكفاء ، فكأنى كنت طائرا يغرف بمنقاره من البحر · ومات بالرى حوالى سنة 185 هـ · وله من الكتب : معانى القرآن ، والقراءات ، والنوادر : الكبير والاوسط والاصغر ·

م · ت : الفهرست ص 32 و ص 72 — بغية الوعاة ج 2 ص 162؟

على بن عيسى الرمانى :

ابو الحسن على بن عيسى الرمانى ، أحد رجالات المعتزلة البارزين فى القرن الرابع الهجرى · ولد ببغداد سنة 296 هـ ، وأخذ عن ابن دريد والزجاج وابن السراج ، كما أخذ عن أبى بكر الاخشيد ، فجمع بين علم الكلام وعلوم اللغة · ومؤلفاته كثيرة ومتنوعة منها : شرح كتاب سيبويه ، والتفسير للقرآن الكريم، والايجاز فى النحو، والحدود الاكبر، واعجاز القرآن·

م · ت : الفهرست ص : 69 و ص : 218 — الامتاع والمؤانسة ج 1 ص : 133 — وفيات ج 3 ص : 299 — المنية والامل ص : 67 — بغية الوعاة ص : 181 ·

العمانى = محمد بن ذؤيب ·

عمران بن حطان :

أبو سماك عمران بن حطان بن ظبيان السدوسى ، شاعر الخوارج

وامام فرقة القعدة منهم . كان فى أول أمره شغوفا بطلب العلم وأدرك بعض الصحابة فروى عنهم ، ثم تحول الى المذهب الخارجى ، فطلبه الحجاج وعبد الملك ، لكنهما لم يظفرا به ، اذ ظل متنقلا بين القبائل الى أن توفى سنة 84 هـ .

م . ت : الكامل ج 2 ص : 124 — الاغانى ج 16 ص : 307 — الاعلام ج 5 ص : 233 .

عمرو بن سعد (المرقش الاكبر) :

عمرو بن سعد بن مالك الملقب بالمرقش الاكبر ، وهو أحد فرسان وشعراء بكر بن وائل ، كما أنه عم المرقش الاصغر ، والاصغر عم طرفة. وقد اشتهر الاكبر بعشقه وشجاعته . وهو من شعراء المفضليات الذين استأثروا باهتمام المفضل الضبى اذ روى له اثنتى عشرة قصيدة .

م . ت : الشعر والشعراء ص 210 — الاغانى ج 5 ص : 373 — المفضليات ص : 221 و ص : 430 .

عمرو بن عبيد :

أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب ، رائد من رواد مذهب الاعتزال بالبصرة ، ولد سنة 80 هـ ، وأخذ عن الحسن البصرى ، واشتهر بزهده وتقواه . كان صديقا للمنصور العباسى ، يعظه وينال أعجابه وتقديره . وتوفى عمرو سنة 144 هـ . وله من الكتب : العدل والتوحيد ، والرد على القدرية ، وتفسير القرآن عن الحسن البصرى .

م . ت : الفهرست ص 203 — أمالى المرتضى ج 1 ص : 169 — وفيات ج 3 ص : 460 — المنية والامل ص : 22 .

أبو عمرو بن العلاء = زبان بن العلاء .

حرف الغين

غيلان الدمشقى :

أبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقى . ذكره صاحب المنية والامل

فى الطبقة الرابعة من المعتزلة ، وذلك لقوله بالقدر ، اذ انه ثانى من تكلم فيه بعد معبد الجهنى ، وأضافه صاحب الفهرست ، وكذا الاشعرى فى مقالات الاسلاميين الى المرجئة ، ولعل السبب فى ذلك هو أخذ غيلان عن الحسن بن محمد بن الحنفية ، وأن هذا قد اشتهر بالارجاء . وقد نص ابن المرتضى على أن غيلان قد خالف أستاذه فى الارجاء . وقتل على يد هشام ابن عبد الملك حوالى سنة 105 هـ .

م . ت : الفهرست ص : 131 — الملل والنحل ج 1 ص : 146 — مقالات ج 1 ص : 217 — المنية والامل ص : 15 — الاعلام ج 5 ص : 320.

غيلان بن عقبة (ذو الرمة) :

أبو الحارث غيلان بن عقبة بن بهيش بن مسعود ، المشهور بذى الرمة . أحد عشاق العرب وشعرائهم الذين اشتهروا بجودة التغزل . عده ابن سلام فى الطبقة الثانية من الاسلاميين ، واعتبره أحسن هؤلاء تشبيها . ومات ذو الرمة سنة 117 هـ .

م . ت : طبقات ابن سلام ص : 549 — الشعر والشعراء ص : 524 — الاغانى ج 16 ص : 216 — وفيات ج 4 ص : 16 .

الفراء = يحيى بن زياد .

حرف الفاء

الفضل بن عيسى الرقاشى :

هو الفضل بن عيسى بن أبان الرقاشى ، أحد وعاظ البصرة وزهادهم القدريين ، كما أنه كان خطيبا وقاصا يتكلف السجع فى كلامه .

م . ت : الاعلام ج 5 ص : 357 .

الفضل بن قدامة :

هو أبو النجم الفضل بن قدامة بن عبيد العجلى ، أحد الرجاز المشهورين الذين كانوا يجيدون القصيد أيضا . سلكه ابن سلام فى الطبقة التاسعة من

الاسلاميين ، وقد وفد أبو النجم على الامويين فدمحهم ، واشتهر الى جانب مدحه لهم بجودة وصفه للفرس ، وكان مقدما على العجاج عند جماعة من العلماء .

م . ت : طبقات ابن سلام ص : 745 — الشعر والشعراء ص : 603 معجم المرزبانى ص : 180 — الاغانى ج 9 ص : 150 .

حرف القاف

أبو القاسم البلخى = عبد الله بن أحمد .
القاضى عبد الجبار = عبد الجبار بن أحمد .
ابن قتيبة = عبد الله بن مسلم .

قتيبة بن مسلم :

أبو حفص قتيبة بن مسلم الباهلى ، من أمراء الامويين وولاتهم فى عهد عبد الملك بن مروان . كانت ولادته سنة 49 هـ . وولاه عبد الملك الرى ثم خراسان . واشتهر باقدامه وشجاعته ، اذ تقدم صفوف الفاتحين العرب أكثر من مرة . وقتل سنة 96 هـ اثر تمرده على سليمان بن عبد الملك .

م . ت : وفيات ج 4 ص : 86 .

قدامة بن جعفر :

أبو الفرج قدامة بن جعفر الكاتب ، نصرانى أسلم ، واشتهر بين البلاغيين العرب وأصحاب المنطق بعلمه الغزير ودقة تفكيره . ولد حوالى سنة 265 هـ ، ونشأ فى بغداد ،فأخذ عن علمائها من الثقافة الاسلامية واللغة والادب العربيين، ما جعله ناقدا وبلاغيا ،متميزا بجمعه بين المنطق والفلسفة اليونانيين ، ومعطيات التراث العربى بصفة عامة . وتوفى سنة 337 هـ . ومن مصنفاته : نقد الشعر ، وجواهر الالفاظ ، والخراج .

م : ت : الفهرست ص : 144 — معجم الادباء ج 17 ص : 12

قيس بن الخطيم :

قيس بن الخطيم بن عدى بن عمرو ، شاعر جاهلى أدرك الاسلام،

وظل على شركه الى أن مات قبيل الهجرة · وهو من مشاهير فرسان الاوس اذ كانت له مكانة متميزة فى حروبهم مع الخزرج · اعتبره ابن سلام من شعراء المدينة المرموقين ، وذكر أن بعض الناس فضله على حسان بن ثابت·

م · ت : طبقات ابن سلام ص : 228 ـ الاغانى ج 2 ص : 303 ·

حـــرف الكـــاف

الكســـائـــى = علـــى بـــن حمـــزة ·

الكـمـيـــت :

أبـــو المستهل الكميت بن زيد الاسدى ، أحد مشاهير شعراء العصر الاموى · ولد سنة 60 هـ ، وكان يقطن الكوفة فتشبع بمذهب الشيعة ومدح آل البيت بقصائده الهاشميات التى تعتبر أجود شعره ومات سنة 126 هـ ·

م · ت : الشعر والشعراء ص : 581 ـ معجم المرزبانى ص : 238 ـ الاغانى ج 15 ص : 260 ·

حـــرف الميـــم

مـــالك بـــن أبـــى كعـــب :

مـــالك بـــن أبى كعب بن عمرو بن القين ، والد كعب بن مالك شاعر الدعوة الاسلامية المعروف · ومالك احد شعراء الخزرج وفرسانهم قبـــل الاسلام ، وله فى الصراع بينهم وبين الاوس مكانة ·

م · ت : معجم الشعراء ص : 358 ـ الاغانى ج 15 ص : 58 ·

المبـــــرد = محمـــد بـــن يـــزيـــد ·

المتـلـــمـــس = جريـــر بن عبـــد المسيح ·

محمـــد بـــن أحمـــد الملطـــى :

أبـــو الحسين محمد بن عبد الرحمن الملطى ، احد فقهاء الشافعية فى القرن الرابع الهجرى ، ولد بملطية ، وتوفى سنة 377 هـ بعسقلان · ومن تصانيفـــه المشهـــورة : « التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع » ·

م · ت : الاعـــلام ج 6 ص : 202 ·

محمـــد بـــن ذؤيب (العمانى الراجز) :

أبـــو العباس محمد بن ذؤيب الفقيمى العمانى ، نسب الى عمـــان ولم يكن منها وانما هو من اهل البصرة أو الجزيرة · عمر طويلا فمـــدح الامويين والعباسيين ، وخص الرشيد بأكثر شعره ·وأكثر قصائده من الرجز·

م · ت : الشعر والشعراء ص: 755 ـ طبقات ابن المعتز ص : 109 ـ الاغانى ج 17 ص : 160 ـ المحمدون من الشعراء ص : 442 ·

محمـــد بـــن ســلام الجمحـــى :

أبو عبد الله محمد بن سلام بن عبد الله الجمحى ، عالم البصرة المشهور، وصاحب كتاب طبقات الشعراء · ولد سنة 139 هـ ، واخذ عن حماد بـــن سلمة ، وروى عنه أبو العباس ثعلب وابن حنبل · وله من المصنفات : غريب القرآن ، والفاضل فى ملح الاخبار والاشعار ، وبيوتات العرب · وتوفى ابن سلام سنة 231 هـ ·

م · ت : الفهرست ص : 126 ـ معجم الادباء ج 18 ص : 204 ـ بغية الوعاة ج 1 ص : 115 ·

محمد بن عبد الله بن الحسن (النفس الزكية) :

أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب ، الملقب بالنفس الزكية ،احد رؤساء العلويين ،ولد بالمدينة سنة 93 هـ ، ورشح للخلافة حين استشعر بنو هاشم بداية انهيار دولة الامويين ، ولم يبايع العباسيين عند قيام دولتهم ، بل ثار ضدهم هو واخوه ابراهيم، فحاربه جيشهم بالمدينة ، فانهزم وقتل سنة 145 هـ ·

م · ت : الاعـــلام ج 7 ص : 90 ·

محمد بن عبد الله بن رزين (أبو الشيص) :

هو الشاعر أبو الشيص ، ابن عم دعبل بن على بن رزين الشـاعر، عباسى مدح الرشيد وابنه الامين ، وتوفى سنة 196 هـ ·

م . ت : الشعر والشعراء ص : 843 ـ طبقات ابن المعتز ص : 72 ـ الاغانى ج 15 ص : 249 فوات ج 3 ص : 402 .

محمد بن عبيد الله بن عمرو (العتبى) :

أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الله بن عمرو القرشى الاموى ، الملقب بالعتبى . شاعر واخبارى من أهل البصرة . روى عنه ابو حاتم السجستانى وأبو الفضل الرياشى . توفى سنة 228 هـ . ومن كتبه أشعار الاعاريب ، والخيل ، كما أنه معدود فى الشعراء المحدثين .

م . ت : الفهرست ص : 135 ـ معجم المرزبانى ص : 356 ـ وفيات ج 4 ص : 398 .

محمد بن الهذيل :

هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف ، من متكلمى المعتزلة المشهورين. ولد سنة 131 هـ ، وأخذ الكلام عن عثمان الطويل ، فصار أحد شيوخه البارزين فى البصرة ، واليه تنسب فرقة (الهذيلية) من المعتزلة . ومؤلفاته فى علم الكلام كثيرة منها : الوعد والوعيد ، والمجالس ، وكتاب الامامة ، وكتاب الرد على السوفسطائية . وتوفى أبو الهذيل سنة 226 هـ .

م . ت : الفهرست ص : 203 ـ الملل والنحل ج 1 ص : 49 ـ أمالى المرتضى ج 1 ص : 178 وفيات ج 4 ص : 265 ـ المنية والامل ص : 25 .

محمد بن يزيد (المبرد) :

أبو العباس محمد بن يزيد البصرى ، المعروف بالمبرد . من علماء النحو واللغة فى القرن الثالث الهجرى . ولد سنة 210 هـ ، وتلمذ لابى عثمان المازنى وأبى حاتم السجستانى ، وأخذ عنه نفطويه والصولى . ومن كتبه : الكامل ، والروضة ، والمقتضب . وتوفى المبرد ببغداد سنة 285 هـ .

م . ت : الفهرست ص : 64 ـ وفيات ج 4 ص : 313 ـ بغية الوعاة ج 1 ص 269 .

محمد بن يسير :

محمد بن يسير الرياشي ، أحد شعراء البصرة المقلين . عباسي ماجن ، وهجاء لاذع اللسان ، كما انه صاحب حكم ومواعظ في شعره ، ثم ان له أشعارا كثيرة في وصف الحيوان والطير .

م . ت : الشعر والشعراء ص: 779 ــ طبقات ابن المعتز ص : 279 ــ الاغاني ج 12 ص : 265 ــ المحمدون من الشعراء ص : 228 .

مرقش = عمرو بن سعد بن مالك .

مروان بن أبي حفصة :

أبو السمط ، أو أبو الهندام ، مروان بن أبي حفصة . شاعر من اليمامة ، ولد سنة 105 هـ ، واستقر في بغداد ، ومدح المهدي والرشيد، وكان يميل عن العلويين للتقرب الى العباسيين . وتوفي سنة 182 هـ في بغداد

م . ت : الشعر والشعراء ص : 763 ــ معجم المرزباني ص : 317 ــ أمالي المرتضى ج 1 ص : 518 ــ الاغاني ج 9 ص : 68 .

معاوية بن حزن :

معاوية بن حزن بن موألة ، المعروف بالمحجل على الكناية لانه كان أبرص . وهو القائل :

يامي لا تستنكري نحولي ووضحا أوفى على خصيلي
فان نعت الفرس الرجيل يكمل بالغرة والتحجيل

م . ت : البرصان والعرجان ص : 20 .

معبد الجهني :

معبد بن خالد ، أو ابن عبد الله ، الجهني ، أبرز من اعتقد الاستطاعة والقدرة قبل المعتزلة ، فتأثروا به في حرية الارادة . وقد قتله الحجاج سنة 80 هـ لخروجه مع ابن الاشعث .

م ٠ ت : الاعلام ج 8 ص : 177 ٠

ابن المعتز = عبد الله بن المعتز ٠

معقل بن ضرار (الشماخ) :

معقل بن ضرار المعروف بالشماخ ، شاعر مخضرم سلكه ابن سلام فى الطبقة الثالثة من الجاهليين ٠ وقد اشتهر بوصف القوس والحمر، وكذا ببديهته فى الرجز ، وكزازة شعره ٠

م ٠ ت : طبقات ابن سلام ص : 132 ـ الشعر والشعراء ص : 315 ـ الاغانى ص : 103 ٠

معمر بن المثنى :

ابو عبيدة معمر بن المنى ، لغوى البصرة المعروف ٠ ولد سنة 112 هـ ، وأخذ عن أبى عمرو بن العلاء ، وتلمذ له ابو عثمان المازنى وأبو حاتم السجستانى وغيرهما ٠ ومن كتبه : مجاز القرآن ، وغريب القرآن ، والنقائض ٠ وتوفى أبو عبيدة سنة 210 هـ ٠

م ٠ ت : الفهرست ص : 58 ـ وفيات ج 5 ص : 235 ـ بغية الوعاة ج 2 ص : 294 ٠

معن بن أوس :

معن بن أوس المزنى ، أحد الشعراء المخضرمين الذين اشتهروا بمدحهم للصحابة ، وقد عاش الى أيام فتنة عبد الله بن الزبير ، وكان مصاحبا له ، فحرض على الانضمام اليه ومدحه ٠

م ٠ ت : الاغانى ج 10 ص : 346 ـ معجم المرزبانى ص : 322٠

المغيرة بن سعيد العجلى :

المغيرة بن سعيد العجلى ، احد غلاة الشيعة ، وصاحب فرقة المغيرية منهم ٠ ادعى الامامة لنفسه ثم ادعى النبوة كما أنه اله عليا ٠ وقتله خالد بن عبد الله القسرى سنة 119 هـ حرقا ، هو وجماعة من تابعيه ٠

م . ت : مقالات ج 1 ص : 9 6ــ الملل والنحل ج 1 ص : 196 .

ابـــن مقبــل = تميــم بـــن أبـــى .

الملطـــــى = محمـــد بـــن احمـــد .

ابـــن ميـــــادة = الرمـــاح بـــن ابـــرد .

حـــرف النـــون

النـــاشىء الاكبـــر = عبـــد الله بـــن محمـــد .

نصر بـــن حجـــاج :

نصر بـــن حجاج بن علاط السلمـــى ، شاعر اشتهر بين نســـاء المسلمين بجماله ، فعلقته غير واحدة منهن ، فنفاه عمر بن الخطاب مـــن المدينة الى البصرة ، ثم نفاه ابو موسى الاشعرى الى فارس بسبب عشق امراة اخرى له . ولم يعد الى المدينة الا بعد مقتل عمر .

م . ت : الاعـــلام ج 8 ص : 239 .

نصر الله بـــن محمـــد (ابـــن الاثيـــر) :

هو ابو الفتح نصر الله بن محمد الشيبانى المشهور بضياء الديـــن ابـــن الاثير . ولـــد سنـــة 558 هـ ، واستقر بالموصل ، فـــدرس بها، ثم تنقل بين دمشق ومصر وحلب ليقوم بمسؤوليات مختلفة لدى الايوبيين، وعاد الى الموصل ليتولى الوزارة لنور الدين بن صلاح الدين ، فاستقـــر بها لمدة طويلة . ومات ابن الاثير سنة 637 هـ فى بغداد ، وقد توجه اليها فى مهمة . ومن كتبه : المثل السائر فى ادب الكاتب والشاعر ، والوشى المرقوم فى حل المنظـــوم .

م . ت : وفيـــات ج 5 ص : 389 .

النـــظـــــام = ابراهيـــم بـــن سيـــار .

النفس الزكيـــة = محمـــد بـــن عبـــد الله .

ابو هاشم = عبد السلام بن محمد ٠

ابو هاشم = عبد الله بن محمد ٠

ابو الهذيل العلاف = محمد بن الهذيل ٠

الهيثم بن الربيع (ابو حية النميرى) :

الهيثم بن الربيع بن زرارة ، المعروف بأبى حية النميرى شاعر من مخضرمى الدولتين : الاموية والعباسية ، وقد مدح الخلفاء فيهما جميعا ، واشتهر الى جانب ذلك بجودة رثائه لزوج توفيت عنه فكان حزنه عليها شديدا ٠ وتوفى ابو حية حوالى سنة 170 هـ ٠

م ٠ ت : الشعر والشعراء ص : 772 ـ طبقات ابن المعتز ص : 143 الاغانى ج 15 ص : 143 ـ فوات ج 4 ص : 242 ٠

حرف الواو

واصل بن عطاء :

ابو حذيفة واصل بن عطاء امام المعتزلة ، واول من اشاع مذهبهم بالبصرة ٠ ولد سنة 80 هـ بالمدينة ، واخذ عن ابى هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية ثم عن الحسن البصرى ، واقام بالبصرة فأسس مذهب الاعتزال وخدمه بحلقات درسه فى مسجدها الجامع ، وبمصنفاته الكثيرة فى بلورة مذهبه والرد على خصومه ، ومن هذه المصنفات : اصناف المرجئة، والمنزلة بين المنزلتين ، ومعانى القرآن ، والخطب فى التوحيد والعدل ٠ وتوفى واصل سنة 181 ٠

م ٠ ت : الفهرست ص : 202 ـ الملل والنحل ج 1 ص : 46 امالى المرتضى ج 1 ص : 163 ـ معجم الادباء ج 19 ص : 143 ـ وفيات ج 6 ص : 7 ـ المنية والامل ص : 17 ٠

وهب بن زمعة (أبو دهبل الجمحى) :

وهب بن زمعة الجمحي المعروف بأبى دهبل . شاعر من شعراء صدر الاسلام ، مدح معاوية وعبد الله بن الزبير ، كما رثى الحسين بن على . وكان ابو دهبل من اشراف بنى جمح . وقد ولاه ابن الزبير بعض أعمال اليمن لانه كان يحث الناس بشعره على الانضمام الى ثورته ضد الامويين ، ثم طلب عفو الامويين عنه بعد اخمادهم حركة ابن الزبير ، فاستجاب الى هذا العفو منهم سليمان بن عبد الملك ، واقطعه ارضا باليمن .

م . ت : الشعر والشعراء ص : 614 ـ الاغانى ج 6 ص : 236 ـ امالى المرتضى ج 1 ص : 116 .

ابن وهب الكاتب = اسحاق بن ابراهيم .

حرف الياء

يحيى بن زياد (الفراء) :

ابو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله ، المعروف بالفراء ، احد علماء اللغة والنحو الكوفيين المشاهير . ولد سنة 140 هـ ، وتلمذ للكسائى فأصبح امام العربية بعده بالكوفة . وتوفى الفراء سنة 207 هـ . وله من المؤلفات : معانى القرآن ، والنوادر ، والمقصور والممدود .

م . ت : الفهرست ص : 73 ـ وفيات ج 2 ص : 176 ـ بغية الوعاة ج 2 ص : 333 .

ابن يسير = محمد بن يسير .

يعقوب بن ابراهيم (أبو يوسف) :

ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم بن حبيب ، من رواة الحديث

وعلماء الفقه فى القرن الثانى للهجرة · ولد سنة 113 هـ ، واخذ عن أبى حنيفة وروى عن الاعمش ، ثم ولى القضاء فى بغداد من قبل الرشيد، وله من الكتب : الصيام ، والبيوع ، والرد على مالك بن انس ، والخراج، وتوفى أبو يوسف سنة 182 هـ ·

م · ت : الفهرست ص : 256 — تاريخ الادب العربى ج 2 ص : 245 ·

يوسف بن أبى بكر بن محمد (السكاكى) :

هو أبو يعقوب يوسف بن أبى بكر بن محمد السكاكى ، من علماء النحو والبلاغة المشهورين ، ولد سنة 555 هـ ، واشتهر فى مجال البلاغة العربية بكتابه (مفتاح العلوم) · وتوفى بخوارزم سنة 626 هـ ·

م : ت : معجم الادباء ج 20 ص : 58 — بغية الوعاة ص : 364 ·

2 ــ الاعـلام الاجنبيـــة

اريـك بيسنـــز :

عالم لغوى بلجيكى ، ولد سنة 1900 م ، وبحث جادا فى سبيـــل توسيع نظرية سوسير السيميائية ، وتطبيقها فى مجالات مختلفة من الحياة الاجتماعية المعتمدة على الانظمة الاشارية ، واصدر فى هذا المجال كتابه ــ Les langages et le discours الذى طبع ببروكسيل سنة 1943 م ·

افـان بتـروفتش بافلـوف :

طبيب روسى ، ولد سنة 1849 م وتوفى سنة 1936 م · اشتهر فى مجالى علم النفس والفزيلوجيا · وهو صاحب نظرية الانعكاس الشرطى المعــروفــة ·

من مؤلفاته : Le reflexe conditionné

و : Vingt ans d'expérience dans le domaine de l'activité nerveuse des animaux.

الفــونــس دولا مــارتيــن :

شاعر وكاتب فرنسى شهير ولد سنة 1790 ، وتوفى سنة 1869 م بباريس · اهتم بالكتابة وبالسياسة ، فشغل منصب وزير للخارجية فى الحكومة الفرنسية سنة 1848 م · ولكن شهرته الحقيقية انما هى شهرة مستمدة من انتمائه الى الحركة الرومانسية فى فرنسا ، اذ كان واحدا من شعرائها الكبار الى جانب كونه قصاصا وصاحب مؤلفات تاريخية ·

بليــز بــاسكـــال :

مفكر وكاتب فرنسى ، ولد سنة 1623 م ، وتأثر بحركة الجنسينية Jansénisme فانضم الى جماعة بور رويال ــ - Port-Royal - ودافع عن اتجاهها الدينى بعدة آثار منها : رسائله المسماة Les Provinciales التـــى تصـــدى فيها لبعـــض مزاعـــم الجزويـــت Jésuites ,

و Les Pensées الذى عبر فيه عن تصور صوفى مسيحى عارض به بعض الرؤى الالحادية والمنكرة لوجود الله · وتوفى باسكال سنة 1662 م فى بـــاريس ·

تــزفيتـــان تـــودوروف :

عالم لغوى معاصر ، بلغارى الاصل ، ولد سنة 1939 ، وهاجر الى فرنسا فحصل بها على دكتوراه تحت اشراف رولان بارت · من اهم أعماله : القاموس الموسوعى لعلوم اللســان ، وترجمته (لنظرية الادب)، وهى نصوص الشكلانيين الروس · ولا زال يتابع جهوده العلمية فى باريس·

جــان جــاك روســـو :

كاتب وفيلسوف من أصل فرنسى ، ولد فى جنيف سنة 1712 · ويعد من أهم رواد الحركة الرومانسية بفرنسا · ومن كتبه : العقد الاجتماعى Le contrat social وإميـــل — - Emile - والاعترافات Les confessions. وتوفى سنة 1778 ·

جـــان راسيـــــان :

شـاعـــر فـــرنسى ، ولـــد سنـــة 1639 ، وتربى تربيـــة مسيحية بدير بور رويال ، فتأثر باتجاه الحركة الجنسينية منذ وقت مبكر ، قدم أولى مسرحياته الشعرية Les confessions فى باريس سنة 1663، وتابع نشاطه الفنى فى المدينة نفسها بكتابة مسرحيات شعرية متعددة منها : Alexande, و Andromaque, و Phèdre : وتوفى سنة 1699 ·

جـــورج لـــوكــاتـــش :

فيلسوف وناقد ورجل سياسة هنغارى ، ولد سنة 1885 م ببودابيست وتأثر فى اول امره بفلسفة مدرسة (كانت) الجديدة ، واهتم بتحليل الآثار الادبية واجناسهــــــا فى ضوء علم اجتمــــاع بنيوى وتاريخـــــى ، فأصدر فى هذا المجال : نظرية الرواية : La téorie du roman والروح والاشكال L'âme et les formes · ثم حاول بعد تشبعه بالفلسفة الماركسية أن يطور هذه الفلسفة بأبحاثه الاجتماعية التى انصبت على تعميق مفاهيم الاستلاب

والايديلوجيا والصراع الطبقى · ومن اهم كتبه فى هذا المجال : التاريخ والوعى الطبقى Histoire et concience de classe · وتـــوفى لوكاتش ســـنة 1971 م ·

رولان بـــــارت :

ناقد فرنسى معاصر ، ولد سنة 1915 م وتوفى سنة 1980 م ، اهتم بتقويم الآثار الفنية على أسس لسانية وسيميائية ، ومن آثاره فى هـــذا المجـــال :

درجة الصفر فى الكتابة — - Le degré zéro de l'écriture وعنـــاصر السيميـــــاء — - Eléments de sémiologie والبلاغـــــة القديمـــــة — .L'ancienne Rethorique

شــــارل بيـــــلا :

مستشرق فرنسى معاصر ، ولد سنة 1914 م ، وشغل منصب أستاذ للغة والحضارة العربيتين فى السوربون ، كما تراس لجنة تحرير مجلة ارابيكا · من مؤلفاته : الوسط البصرى وتكوين الجاحظ ، وتحقيق كتـــاب البغال ، وكتاب التربيع والتدوير للجاحظ ·

م · ت : المستشرقون ج 1 ص : 326 ·

شـــارل سانـــدرز بيـــرس :

فيلسوف وعالم رياضى ومنطقى أمريكى ، ولد سنة 1839 م وعمل جاهدا على تطوير المنطق الرياضى ، كما حاول تأسيس علم عام للاشارات ، فعد بذلك مؤسسا للسيمياء العامة الى جانب العالم اللغوى سوسير · وتوفى بيرس سنة 1944 م ·

فـــردنـــانـــد دوســـوسيـــر :

عالم لغوى محدث ، ولد بسويسرا سنة 1857 م · ودرس فى جنيف ، ثم انتقل الى باريس سنة 1880 م فدرس بها لمدة ، وعاد الـــى جنيف ليشغل منصب استاذ للغة السنسكريتية والنحو المقارن وعلم اللغة العام · وكتابه الذى أصدره جماعة من تلامذته تحت عنوان « محاضرات فى علم

اللغة العام » سنة 1916 م — هو مجموعة دروسه التى القاها فى هذه المرحلة من حياته ، والتى أسس بها علم لغة حديث منفصل عن الفيلولجيا ، ومهتم باللغة على أساس انها موضوع لغوى بحت ومستقل بذاته . وتوفى سوسير سنة 1913 م بجنيف .

فكتـــور هـــوجـــو :

كاتب وشاعر فرنسى ، ولد سنة 1802 م ، وعد أبرز زعماء الحركة الرومانسية فى فرنسا بآرائه التى طرحها فى مقدمة كتابه : Cromwell الذى صدر سنة 1827 م . من دواوينه أوراق الخريف Les feuilles d'automne والاشعة والظلال Les rayons et les ombres ، ومن رواياته ، البؤساء وتوفى هوجو بباريس سنة 1885 م .

كـــارل بـــروكلمـــان :

احد اعلام المستشرقين الالمان المحدثين ، ولد فى روستوك سنة 1868 م ، فأخذ العربية عن ابرز اساتذتها بألمانيا ، ومنهم نولدكه ، ثم عين أستاذا لها فى جامعات : برلين ، وكونسبرج وهاله . وانتخب عضوا فى مجامع : لا يبزج وبون ، وبرلين ، ودمشق . وتوفى سنة 1956 م . ومن اهم آثاره : العلاقة بين كتاب الكامل فى التاريخ لابن الاثير وبين كتاب أخبار الرسل (كذا فى مصدر الترجمة) والملوك للطبرى ، وهو رسالته للدكتوراه ، وتاريخ الادب العربى ، وفى قواعد علم النبر والعروض فى اللغة السريانية ، وتحقيق رسالة لحن العامة للكسائى .

م . ت : المستشرقون ج 2 ص : 777 .

كلـــود كـــاهيـــن :

مستشرق فرنسى معاصر ، ولد سنة 1909 م ودرس اللغات الشرقية بالسربون ، ثم عين أستاذاً لتاريخ الاسلام فى جامعة باريس وجامعة ستراسبورغ ، من كتبه : سوريا الشمالية أيام الصليبيين ، وتاريخ العرب والشعوب الاسلامية ، كما أن له دراسات تاريخية مختلفة عن العرب والمسلمين فى عدد من مجلات الاستشراق .

م . ت : المستشرقون ج 1 ص : 323 .

كلود ليفى ستروس :

عالم من علماء الانتروبلوجيا المعاصرين ، ولد ببروكسيل سنة 1908 م ، وشغل منصب أستاذ ب : Collège de France ، ومدير للدراسات بالمعهد التطبيقى للدراسات العليا بباريس · ومن أهم كتبه : الانتربلوجيا البنيوية Antropologie structurale ، والتفكير المتوحش — La pensée sauvage.

لوسيان كولدمان :

فيلسوف وناقد محدث ، ولد ببوخاريست سنة 1913 م واهتم أساسا بعلم اجتماع للادب ، يؤمن فى ضوئه بمحاولة ايجاد علاقات بين الآثار الفنية والفلسفية وبين معطيات الحياة الاجتماعية فى مستوياتها المختلفة· ومن أشهر كتبه فى هذا المجال : أبحاث جدلية Recherches Dialectiques والاله المختبىء Le dieu caché وفى سبيل علم اجتماع للرواية Pour une sociologie du roman · وتوفى كولدمان بباريس سنة 1970 م ·

لوى بريتو :

عالم لغوى وسيميائى معاصر ، ولد سنة 1926 بالارجنتين ، وشارك بجهوده العلمية فى تأسيس سيمياء عامة مهتمة بالتواصل · ومن جهوده فى هذا المجال كتابه : رسائل واشارات — Messages et signaux ومقال تحت عنوان : السيمياء ، صدر ضمن كتاب : الكلام — Le langage ، تحت اشراف أندرى مارتينى · — André Martinet.

مكسيم رودنسون :

مستشرق فرنسى معاصر ، ولد سنة 1915 م ، وهو يشغل الآن منصب أستاذ للحضارة والتاريخ الاسلاميين بمدرسة الدراسات العليا بباريس · من كتبه : الاسلام والرأسمالية ، ومحمد ، والعرب ·